الحاشية على الشفاء

الطبيعيات، المقالة الاولى و الثانية

تاليف:

الاقا جمال الخوانسارى

تحقيق: رضا الاستادى

هوية الكتاب

■ اسم الكتاب: .... الحاشية على الشفاء
■ المؤلف: .... آقا جمال الخوانساري
■ المصحح: .... رضا الاستادي
■ الناشر: .... مؤتمر آقا حسين الخوانساري
■ الصفحات: ٣٦٨
■ المطبعة: .... سلمان الفارسي - قم
■ الطبعة: .... الأولى
■ التاريخ: .... ١٣٧٨ هـ. ش
■ الكمية: .... ١٠٠٠ نسخة
■ السعر: .... ١٠٠٠ تومان

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

ابو علی سینا متولد ۳۷۰ ومتوفای ٤٢٨ تألیفات فراوانی دارد که تـعداد بسیاری از آنها در کتاب «الذریعة إلی تصانیف الشیعة» علامه تهرانی و «معجم مؤلّفي الشیعة» که فهرست گونه‌ای است برای «الذریعة» یادشده است.

در کتابی که به عنوان «مصنفات ابن سینا» تألیف شده عدد تألیفاتی کـه بدون تردید از ابن سینا می‌باشد ۱۳۱ وآثار مـنسوب بـه او ۱۱۱ اثـر دانسـته شده‌است.

در اینجا چهل اثر از آثار چاپ شده وی‌را یاد می‌کنیم.

۱. النجاة. فشرده فلسفه وی را در بر دارد وچند بار چاپ شده‌است.

۲. الاشارات والتنبیهات. گفته شده: آخرین تالیف اوست. با شرح خواجه نصیر الدین طوسی چند بار چاپ شده‌است.

٣. رسالة في المعاد. (الأضحوية) در مصر چاپ شده.

٤. عيون الحكمة. در مصر وكويت چاپ شده.

٥. رسالة حيّ بن يقظان.

٦. رسالة الطير.

٧. رسالة في ماهية العشق.

٨. رسالة في ماهية الصلاة.

٩. رسالة في معنى الزيارة.

١٠. رسالة في القدر.

١١. رسالة في شرح (تفسير) سورة الاخلاص.

١٢. رسالة في السعادة.

١٣. رسالة في الذكر.

١٤. جواب ستّة عشر مسألة لأبي ريحان.

١٥. أجوبة مسائل سأل عنها أبو ريحان.

١٦. مكاتبة ...

١٧. رسالة في ابطال أحكام النجوم.

١٨. مسائل عن أحوال الروح.

۱۹. أجوبة عن عشر مسائل.

۲۰. رسالة في النفس وبقائها ومعادها.

۲۱. الجواب لبعض المتكلّمين.

از شماره ۵ تا ۲۱ در مجموعه‌های متعددی در لیدن، قاهره، حیدرآباد واستانبول چاپ شده است. (هر چند رساله در یک مجموعه، نه اینکه همه در یک مجموعه چاپ شده باشد).

۲۲. رسالة في الاکسیر. چاپ استانبول.

۲۳. رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها. چاپ مصر.

۲٤. التعلیقات. چاپ مصر.

۲۵. القانون في الطب. چند بار چاپ شده است.

۲٦. النکت والفوائد. بخشی از آن چاپ شده است.

۲۷. رسالة في معنی کتاب ریطوریقا. چاپ قاهرة.

۲۸. رسالة في الحدود.

۲۹. رسالة في اقسام العلوم العقلیة.

۳۰. رسالة في اثبات النبوّات.

۳۱. رسالة النیروزیة.

۳۲. رسالة في الأجرام العلویة.

۳۳. رسالة في القوى الانسانية وادراكاتها.

٣٤. رسالة في العهد.

٣٥. رسالة في علم الأخلاق.

از شماره ۲۸ تا ۳۵ در یک مجموعه در قاهره چاپ شده است.

٣٦. كتاب الانصاف. بخشی از آن چاپ شده است.

این سی وشش کتاب ورساله به زبان عربی است.

۳۷. دانش نامه علائی شامل منطق، الهیات، طبیعیات وریاضیات. (به زبان فارسی) هر چهار بخش آن چاپ شده است.

۳۸. رگ شناسی. (فارسی) چاپ تهران.

۳۹. رساله جرّ ثقیل. (فارسی) چاپ تهران.

٤٠. كنوز المعزمين. (فارسی) چاپ تهران.

***

مهم‌ترین ویا از مهم‌ترین آثار ابن سینا کتاب الشفاء شامل چهار بخش: منطق، طبیعیات، ریاضیات والهیات است. طبیعیات والهیات آن در تهران در دو جلد چاپ سنگی، وهر چهار بخش آن در مصر در چند جلد، ونیز بخش برهان از منطق آن جداگانه در یک جلد در مصر چاپ شده است.

هریک از بخش های چهارگانه شفا شامل چند فن، وهر فن دارای یک یا چند مقاله، وهر مقاله فصل‌هایی دارد.

بخش طبیعیات که حاشیه مورد بحث ما مربوط به آن است دارای هشت فنّ است:

فن اول چهار مقاله

فن دوم یک مقاله

فن سوم یک مقاله

فن چهارم دو مقاله

فن پنجم دو مقاله

فن ششم پنج مقاله

فن هفتم یک مقاله

فن هشتم ۱۹ مقاله.

این هشت فن در یک جلد رحلی در ٥٢٤ صفحه چاپ سنگی شده است.

***

علامه تهران در «الذريعة» می‌نویسد: شفا حاشیه‌ها وشرح‌هایی دارد:

۱. شفاء القلوب. تالیف سید امیر غیاث الدین دشتکی شیرازی متوفای ٩٤٨.

۲. مفتاح الشفاء. تالیف سید أحمد عاملی که نسخه اصل آن در کتابخانه مجلس شورا موجود است ودر حاشیه چاپ سنگی شفا چاپ شده است.

۳. حاشيه سيد امير ظهير الدين مشهور به ميرزا ابراهيم حسينى همدانى. معاصر شيخ بهائى.

٤. حاشيه ميرزا ابراهيم فرزند ملا صدراى شيرازى.

٥. حاشيه ميرزا ابو الحسن جلوه. نسخه اصل آن در كتابخانه مركزى دانشگاه تهران است.

٦. حاشية ملا اولياء شاگرد اقا حسين خوانسارى. در حاشيه چاپ سنگى چاپ شده است.

۷. حاشيه محقق سبزوارى متوفاى ۱۰۹۰.

۸. حاشيه ميرداماد متوفاى ۱۰٤۱.

۹. حاشيه ملا سليمان. در حاشيه چاپ سنگى چاپ شده است.

۱۰. حاشيه سيد مولى شاه طاهر بن رضى الدين كاشانى. شاگرد شمس الدين خفرى.

۱۱. حاشيه ملا عبد الغفار گيلانى. شاگرد ميرداماد.

۱۲. حاشيه ميرزا عبد الله صاحب رياض العلماء.

۱۳. حاشيه شيخ على حزين متوفاى ۱۱۸۱.

۱٤. حاشيه ملا صدرا. در سال ۱۳۳۰ چاپ شده است.

۱٥. حاشيه ميرزا محمد شيروانى متوفاى ۱۰۹۸.

١٦. حاشيه ميرزا قوام الدين سيفى حسينى قزوينى صاحب التحفة القوامية.

١٧. حاشيه امير محمد معصوم قزوينى متوفاى ١٠٩١.

١٨. كشف الخفاء في شرح الشفاء تأليف علامة حلّي متوفاى ٧٢٦.

١٩. حاشيه آقا حسين خوانسارى بر الهيات شفاء.

٢٠. شرح الهيات شفا تأليف ملا مهدى نراقى كه بخشى از آن چاپ شده است.

***

شفا يا بخش هايى از آن به فارسى هم ترجمه شده است كه يكى از قديمى ترين آنها را ياد مى كنيم:

صاحب رياض العلماء مى‌نويسد:

«سيد على بن سيد محمد بن سيد اسد الله امامى اصفهانى نسبش با بيست واسطه به امام زاده زين العابدين كه قبرش در اصفهان در محله باب الامام است مى‌رسد.

وى از شاگردن اقا حسين خوانسارى بوده وآثار او از اين قرار است:

١. ترجمه شفا ابن سينا به فارسى.

٢. ترجمه اشارات ابن سينا به فارسى.

٣. هشت بهشت كه ترجمه هشت كتاب از كتابهاى حديثى شيعه است

مانند خصال، اکمال الدین، عیون اخبار الرضا، امالی صدوق».

گویا شمردن خصال را به عنوان یکی از آن هشت کتاب اشتباه باشد زیرا در کتابخانه مدرسه فیضیه قم نسخه‌ای است شامل دو کتاب از کتابهای هشت بهشت وی به نام‌های جنة النعیم وجنة المأوی.

واز این نسخه استفاده می‌شود که مؤلّف علی بن محمد حسینی عریضی امامی معاصر شاه سلیمان صفوی بوده وکتابی به نام مجمع البحرین در چهل وپنج جلد داشته است وکتاب هشت بهشت او به این ترتیب است:

جنة الفردوس ترجمة من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق.

جنة الخلد ترجمه کافی ثقة الاسلام کلینی.

جنة النعیم ترجمه تهذیب الاحکام شیخ طوسی.

جنة الماوی ترجمه استبصار شیخ طوسی.

جنة السلام ترجمه عیون اخبار الرضا تالیف شیخ صدوق.

جنة المقامة ترجمه اکمال الدین شیخ صدوق.

جنة صدق ترجمه امالی شیخ صدوق.

جنة عدن ترجمه علل الشرائع شیخ صدوق.

ونسخه‌ای از جنّة الفردوس تحریر ۱۰۸۷ در کتابخانه وزیر یزد موجود است.

واز تالیفات اوست: ترجمه مهج الدعوات ابن طاووس وترجمه مصباح

المتهجد شيخ طوسی واحتمالا ترجمه مصباح کفعمی .

محدّث قمی در منتهی الآمال می‌نویسد:

از احفاد علی بن جعفر عریضی است سید فاضل وعالم کامل اقا سید علی بن سید محمد اصفهانی معروف به امامی که تلمیذ علامه مجلسی است وصاحب کتاب تراجیح است در فقه وترجمه شفاء واشارات شیخ رئیس وکتاب هشت بهشت، وآن ترجمه هشت کتاب است از کتاب اصحاب ... واو را امامی می‌گفتند به جهت انتسابش به امامزاده ابو الحسن علی زین العابدین ... که در محله جملان اصفهان مدفون است.

خانبابا مشار در فهرست کتب چاپی فارسی می‌نویسد:

شرح شفای بو علی ومثنوی مولوی. شارح: سیّد حقّ الیقینی. منتخب وممزوج است از ترجمه شفا تالیف سید علی بن محمد بن اسد الله امامی عریضی اصفهانی یکی از شاگردان آقا حسین، محقق خوانساری. چاپ تهران ١٣١٦ ش ٢٨٨ صفحه.

اینکه سید علی امامی مترجم شفا به فارسی بیشتر از حدّی که در این مقدمه لازم بود مطرح شد به خاطر این است که در برخی کتب تراجم، در معرفی کتاب هشت بهشت اشتباهی رخ داده وترجمه برخی از کتب فلسفه یا دعا، جزء کتاب هشت بهشت دانسته شده، ومی‌خواستیم به این وسیله آن اشتباه را تصحیح کرده باشیم.

***

اقا جمال خوانساری متوفای ۱۱۲۲ یا ۱۱۲۵ فرزند آقا حسین خوانساری متوفای ۱۰۹۹ می باشد.

محدث قمی در هدیة الاحباب می‌نویسد:

«جمال الدین اطلاق می‌شود بر جماعتی از علما که یکی از آنها آقا جمال الدین ابن المحقق آقا حسین خوانساری اصفهانی است که عالم محقق مدقق حکیم متکلّم فقیه نبیه جلیل القدر صاحب تصانیف رائقة که از ملاحظه آنها معلوم می‌شود جودت فهم وحسن سلیقه وصفاء ذهن او.

والده‌اش خواهر محقق سبزواری است وفاتش سنه ۱۱۲۵ در اصفهان واقع شده. مزار شریفش در تحت فولاد نزدیک قبر والدش [آقا حسین] است اسم شریفش محمد ونقش خاتمش «یا من له العزّة والجمال» است.

روایت می‌کند عالم جلیل وسید نبیل صاحب کرامات باهره سید حسین قزوینی صاحب «معارج الاحکام فی مسالک الافهام» استاد علامه بحر العلوم، (در کتاب «مستدرک الوسائل است که قبر شریف سید حسین در قزوین است مردم تبرک می‌جویند به او واز او کرامات وخوارق ظاهر می‌شود. منه) از پدرش عالم متبحر سید ابراهیم بن میر معصوم حسینی متوفای ۱۱٤۵ در قزوین، از آقا جمال الدین مذکور، وآن جناب از والدش محقق خوانساری».

***

آقا جمال خوانساری رحمة الله علیه تالیفات فراوانی دارد:

۱. حاشیه شرح لمعه که از بهترین حاشیه‌های تحقیقی این کتاب است. چاپ. چاپ سنگی شده ودر هامش برخی از چاپهای شرح لمعه نیز چاپ شده است.

٢. ترجمه وشرح غرر و درر آمدی. توسط مرحوم محدث ارموی تصحیح ودر هفت جلد چاپ شده است

٣. حاشیه شرح مختصر ابن حاجب در اصول فقه. کتابی است بسیار مفصل نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌ها موجود است وچاپ نشده

٤. ترجمه فصول مختاره سید مرتضی (مناظرات) قبلا چاپ شده بود اکنون هم توسط کنگره آقا حسین خوانساری چاپ شده است

٥. مبدء ومعاد. چند سال قبل چاپ شده

٦. رساله طینت. چند سال قبل دوبار چاپ شده

٧. رساله نیت. چند سال قبل دوبار چاپ شده

٨. رساله جبر واختیار. چند سال قبل چاپ شده

٩. رساله نماز جمعه. رساله‌ای است تحقیقی

١٠. رساله خمس. نوشتاری است سودمند

١١. رساله آداب نماز

١٢. رساله اختیارات ایام

١٣. رساله در باره قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد

١٤. رساله در ردّ قول به اشتراک لفظی وجود

١٥. ترجمه داستان طرماح

١٦. شرح دعای صباح

١٧. مزار

از شماره ٤ تا ١٧ همه فارسی است

١٨. رسالة في النذر (عربی)

١٩. رسالة في معنی كراهية العبادة (عربی)

٢٠. الاجازه .... (عربی)

از شماره ٥ تا ٢٠ به عنوان رسائل (شانزده رساله) آقا جمال خوانساری توسط کنگره آقا حسین خوانساری چاپ شده که دوازده‌تای آن چاپ اول، وچهار ثانی آن تجدید چاپ است

٢١. ترجمه مفتاح الفلاح شیخ بهائی. بارها چاپ شده. وشاید توسط کنگره آقا حسین خوانساری نیز تجدید چاپ گردد

٢٢. حاشیه بر حاشیه شمس الدین خفری بر شرح تجرید قوشجی (فقط حاشیه بر بخشی از الهیات است) با تصحیح اینجانب به ضمیمه حاشیه حاج ملا هادی سبزواری بر حاشیه آقا جمال، وحاشیه ملا علی نوری بر حاشیه آقا جمال توسط کنگره آقا حسین خوانساری چاپ شده است

٢٣. حاشیه شرح تجرید قوشجی

٢٤. حاشیه بر طبیعیات شفا (همین کتاب)

آقا جمال تالیفات دیگری هم دارد که گویا نسخه‌هایی از آنها دردست نیست ویا ما اطلاعی از وجود آنها نداریم.

***

هما نطور که گفته شد طبیعیات شفاء ابن سینا شامل هشت فن، وفن أوّل آن دارای چهار مقاله است.

حاشیه آقا جمال خوانساری بر طبیعیات شفا حاشیه‌ای است بر مقاله اول ودوم ویک فصل از مقاله سوّم.

این حاشیه به طور ناقص در هامش طبیعیات شفا چاپ سنگی از صفحه ۱ تا ۸۲ چاپ شده بود ولازم بود به طور کامل چاپ شده ودر اختیار محققان قرار گیرد.

سه نسخه خطی از این کتاب یافت شد:

۱. نسخه موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ٤١٦ تحریر ۱۱۱٦. این نسخه فقط حاشیه مقاله دوم را دارد.

۲. نسخه موجود در کتابخانه استان قدس رضوی به شماره ۷۵. تاریخ وقف آن ۱۱٤٥ است.

۳. نسخه موجود در کتابخانه مجلس شورا به شماره ۱۷۸۵.

این دو نسخه تمام است یعنی حاشیه بر مقاله اول ومقاله دوم وفصل اول از مقال سوم طبیعیات را دارد.

***

یادآوری: نسخه ای که به عنوان حاشیه طبیعیات شفا تالیف آقا حسین خوانساری در ذریعه یادشده همان حاشیه طبیعیات تالیف آقا جمال خوانساری است نه آقا حسین خوانساری.

نسخه‌هایی که از حاشیه شفا تالیف آقا حسین خوانساری در دست است فقط حاشیه الهیات می‌باشد که توسّط کنگره آقا حسین چاپ شده است.

مرحوم محقق سبزواری در حاشیه ای که بر الهیات شفا نوشته، برخی از مطالب حاشیه آقا حسین را مورد اشکال قرار داده است. وهنگامی که آقا حسین خوانساری این حاشیه را ملاحظه کرده، کتابی به عنوان باسخ به آن اشکالات نگاشته که حاشیه دوم اوبر الهیات شفا (یاردً حاشیه محقق سبزواری) به حساب‌می آید ونسخه‌ای از این حاشیه محقق سبزواری وپاسخ‌های آقا حسین خوانساری در اختیار هست .

***

در تصحیح این حاشیه از سه نسخه خطی که قبلا یادشد ونیز نسخه چاپی در هامش چاپ سنگی شفا استفاده شد وغالب منقولات آن از مصادرش تخریج گردید وآدرس هایی که دنبال «قوله» آمده از صفحه یک تا ۸۲ چاپ سنگی طبیعیات شفا است. امیداست نسخه‌ای کم غلط باشد.

***

در پایان مطلبی از متن کتاب نقل می‌کنیم که نشان دهنده ادب وتواضع علمی مؤلف است و برای طلاب وفضلاء جوان حوزه‌های علمیه ودانشجویان دانشگاه‌ها ونیز برای اساتید حوزه ودانشگاه آموزنده وپند دهنده وسود منداست:

یک جای نویسد:

۱. فكأنّ الشيخ اشتبه عليه الأمر فخلط بين المعنيين في شأن الطفل ولم

يميّز بينهما مثله.

هذا ما كتبته سالف الزمان من عنفوان الشباب عند اشتغالي بمطالعة هـذا الكتاب وقد أسأت فيه الأدب كما هو مقتضى ذلك السنّ.

ونقول الان يمكن توجيه كلام الشيخ ...

در جاى ديگر:

٢. هذا ما سنح لي من الوجوه وعليك بالتأمّل عسى أن يظهر لك وجه آخر أقرب من هذه، ترك لك.

در جاى ديگر:

٣. هذا ما اتفق لي من الكلام في هذا الفصل [أي بحث البخت] فإن وافق الصواب فنعم البخت وإلّا فاستعيذ بالله تعالى منه.

در جاى ديگر:

٤. الإعراض عن تفصيل القول في المطالب المهمّة و التعرّض لبسط القول في أمثال هذه الاعتبارات الواهية التي ذكرها مما لم يتعلّق به غرض معتدّ به كأنّه لا يليق بشأن الحكيم [أي ابن سينا] إلّا أن يكون له عذر في ذلك لم نقف عـليه وكذلك في نظائره والله تعالى يعلم.

قم ـ رضا استادى

١٣٧٧ هجرى شمسى

مصادر این مقدمه:

الذریعه ج ٤ و ٦ و ١٤ و ٢٥ ذیل ترجمه وحاشیه وشرح شفا وهشت بهشت

اعلام الشیعه سده دوازدهم (شرح حال سید علی امامی) ص ٥٠٠

معجم مؤلفی الشیعة قائینی ذیل ابن سینا

دائرة المعارف بزرگ اسلامی ج ٤ ص٦ به بعد

منتهی الآمال محدث قمی ١١١/٢

فهرست کتب فارسی چاپی تالیف خانبابا مشار ج٣ ص ٣٢٤٠ از چاپ پنج جلدی

تذکرة القبور یا دانشمندان وبزرگان اصفهان تألیف سید مصلح الدین مهدوی (شرح حال سید علی امامی) ص ٤٣٦

ریاض العلماء ١٨٦/٤

دانشمندان خوانسار چاپ کنگره آقا حسین خوانساری (شرح حال سید علی امامی به عنوان یکی از شاگردان آقا حسین خوانساری)

هدیة الاحباب محدث قمی چاپ سنگی ص ١٢٠

الحاشية على الشفاء

(المقالة الأُولى والثانية من الفنّ الأوّل من الطبيعيات)

تأليف

آقا جمال الخوانساري رحمه الله

تحقيق

رضا الأُستادي

بسم الله الرحمن الرحيم

الفنّ الأوّل

من الطبيعيات

قوله [في ص٢ من الشفاء الطبع الحجري]: الفنّ الأوّل من الطبيعيّات في السماع الطبيعي.

قال بعض سادة المحقّقين[1] طاب ثراه: هو ما يذكر فيه المبادئ العامة لأبواب العلم التي إنّما يتبيّن غير المستبين منها في علم آخر أعلى من علم الطبيعي، وإنّما يسمع في هذا العلم سماعاً مجرّداً عن البرهان، فلذلك ولأنّه أوّل ما يقرع السمع منه سمّي بالسماع الطبيعي فهو ليس من مقاصد هذا العلم ومسائله. ومن ثمّ كثيراً ما يهمل ويظفر[2] عنه عند عدّ الأبواب. وباب سمع الكيان منه أوّل أبواب مقاصده ويبحث فيه عن الأُمور العامّة لجملة الكيانيّات والجسمانيّات والطبيعيّات وهو أوّل ما يسمع من مسائل العلم الطبيعي المبرهنة فيه ولذلك سمّي سمع الكيان ومن

---

١. هو المحقق الداماد (م ١٠٤٠) وله حاشية على الشفاء مخطوط. وهو ﷺ المراد من «بعض السادة المحقّقين» في ص ٤٠ و ٤٢ و ٤٥ و ٥٣ و ٥٥ و ٥٦ أيضاً.

٢. يطفر. صح ظ.

ليس له بضاعة مزجاة من العلم بمعزل من معرفة الفرق بين البابين.

قوله: فحري بنا.

بالتخفيف مصدر ويمكن أن يكون على صيغة الماضي أو التشديد على الصفة المشبهة.

[قوله:] ومقارناً.

بالنون أو الباء.

[قوله:] والمخالف فيه أبعد من الجاحد.

أي من أن يكون جاحداً أي منكراً له مع اعتقاد حقّيته كما هو الظاهر من حال منكري ما هو القريب من البداهة والنظر الأوّل.

قوله: وأن لا نُذهب عمرنا في مناقضة كلّ مذهب.

أراد أنّه لم يتعرّض لمناقضة كلّ مذهب، فإنّ في مذهب المتفلسفة السابقين مذاهب فاسدة بيّن فسادها، فلا وجه لأن يذهب العمر في بيان فسادها وما تعرّض له منها أيضاً لا يذهب عمره في معارضته بالمبالغة فيها والأُطناب، بل يقتصر فيها على القدر الكافي.

قوله: والعدول عن الاقتصار.

في بعض النسخ بالراء وفي بعضها بالدال.

قوله: [في مفاوضته] على البلاغ.

أي القدر الكافي الخالي عن الزوائد. متعلق بالاقتصار على الأوّل

وبالمفاوضة على الثاني أي مفاوضته على الوجه البلاغ. والمفاوضة على الوجه البلاغ، الاقتصاد الذي ذكره أوّلاً، فالمعنى العدول عن هذا الاقتصاد الخاص أي الاقتصاد في المفاوضة على البلاغ أو الاقتصاد الحاصل بسبب المفاوضة على البلاغ على أن يكون «في» تعليلية، أو أنّه جعل للمفاوضة على الوجه الكافي أيضاً طرقاً ومراتب، وجعل الحريّ به الاقتصاد فيها وعلى التقادير عدل عن ذكر المعدول إليه احالة على الظهور وليس هو البلاغ كما ربّما يتوهم ويقال: إنّ الأولى تبديل «على» بـ«الي» فتدبّر.

قوله: وأكبّوا ببيانهم.

قال في الصحاح: كبّه الله بوجهه أي صرعه فاكبّ على وجهه وهذا من النوادر، يقال: أفعلت أنّا وفعلت غيري. وقال أيضاً: وأكبّ فلان على الأمر يفعله وانكبّ بمعنى. وفي القاموس: كبّه صرعه كأكبّه فأكبّ وهو لازم متعدٍّ. وقال أيضاً: وأكبّ عليهم أقبل ولزم كأنكبّ.[٣] ولا يخفى أنّه هاهنا إن كان بالمعنى الأوّل فهو لازم كما هو الغالب فيه، ولا يبعد المعنيان الأخيران أيضاً.

قوله: عن كثب.

الكَثَب بالتحريك القرب.

[قوله:] ونفضوا.

بالفاء والضاد المعجمة.

[قوله:] وسردوا كلّ حجّة.

---

٣. قاموس اللغة ج١ ص ١٢١. صحاح اللغة ج١ ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

السرد: النسج، ويقال أيضا: فلان يسرد الحديث سرداً إذا كان جيّد السياق له. وفي بعض النسخ: «سددوا» والأوّل أنسب لكلام الشيخ فإنّه ممن يسرد الحديث.

[قوله:] ومرّوا عليه صفحاً.

أي معرضين عنه تاركين له أو مرور صفح [٤] أي على سبيل الاعراض والترك من قولهم: صفحت عن فلان إذا أعرضت عنه وتركته، أو مرّوا عليه مرور الصفح أي الناحية أو الجنب أي مرّوا على ناحيته من غير أن يخوضوا فيه، أو مرّوا عليه بجنبهم من غير أن يقبلوا عليه ويهتمّوا به فافهم.

[قوله:] أن يكون وراء ذلك سبيل [مقابل لسبيلهم].

الوراء بمعنى الخلف والأمام ضدّ. أي أن يكون وراء ذلك السبيل بأحد المعنيين سبيل مقابل لسبيلهم، ونحن نسلك ذلك السبيل لا سبيلهم. وفي بعض النسخ لم يوجد ذلك، وعلى هذا فيكون «نكون» بالنون ويكون الوراء بمعنى الخلف أي أن نكون خلف سبيل مقابل لسبيلهم قاصدين له لا لسبيلهم.

[قوله:] ونعرض صفحاً.

أي نعرض اعراضاً، أو نعرض اعراض الجنب أي نميل الجنب عنه ولا نتوجّه إليه، أو اعراض الناحية أي نعرض عن ناحيته ونتباعد عنه.

قوله: فنضطرّ إمّا إلى تكلّف اعتذار عنهم، وكان فيه تعسّف كما يشعر به التكلّف.

---

٤. فيكون مفعولاً مطلقاً. منه رحمه الله.

قوله: أو اختلاق حجّة.

أي تصوير ما هو حجّة لهم مع فساده.

قوله: وتمحّلها.

أي احتيالها لهم على ذلك الوجه أيضاً.

قوله: ومجاهرتهم.

بالراء وفي بعض النسخ بالدال والأوّل أظهر في مقابل الاختلاق والاحتيال.

قوله: سيجدها في تلك الكتب.

أي كتبنا أو كتب مَن قبلنا.

قوله: ومنثورة.

حال أو مفعول ثانٍ لسيجدها.

قوله: وبعض ما أفدناه.

مرفوع على الابتداء وخبره «في هذه الكتب» أو منصوب عطفاً على الضمير في «سيجدها» أي وسيجد بعض ما أفدناه مقدار بحثنا في هذه الكتب فيكون «في هذه الكتب» مفعولاً ثانياً لسيجد المقدر أو يتعلّق بالبحث والمفعول الثاني هو قوله: «مجموعاً»، أو أنّه متعدٍ إلى مفعول واحد كقولهم: وجد المطلوب.

ويحتمل أن يكون المعنى: وسيجدها بعض ما أفدناه البحث في هذه الكتب، اشارة إلى اشتغاله مع قِصر عمره بأُمور أُخرى غير العلوم والمعاني، فالعلوم

والمعاني بعض ما بذل له عمره وأتى به في هذه الكتب. أو أنّ العلوم والمعاني التي يجدها في تلك الكتب بعض العلوم والمعاني التي بذل لها البحث في هذه الكتب لاشتمالها أيضاً على علوم ومعان أُخرى لم يوجد فيها هذا.

قوله: وأفدناه مقدار بحثنا.

أي بذلنا له مقدار بحثنا وصرفنا فيه، فالمقدار مفعول ثانٍ لأفدناه.

وفي بعض النسخ: «أفادناه» فيكون فاعلاً له. ويمكن على النسخة الأُولى أن يكون «مقدار بحثنا» منصوباً بتقدير حرف الجرّ أي في مقدار بحثنا أي في زمان هو مقدار بحثنا، وحينئذٍ يكون قوله: «أفدناه» من الافادة بالمعنى المشهور، أو بمعنى استفدناه.

ويكون في الكلام اشارة أيضاً إلى أنّ بعض أفاداته أو استفاداته بفكره أو من الكتب في هذه الكتب، وله أيضاً افادات أو استفادات ليست فيها بل في سائر كتبه أو لم تجمع في كتاب فافهم.

قوله [ص ٢]: وسمّيناها كتاب الشفاء مجموعاً.

أي: وسمّيناها مجموعاً كتاب الشفاء أو أنّه في هذه الكتب مجموعاً وليس منثوراً كما في الكتب من قبلنا على التوجيه الثاني، فيكون إشارة إلى ترجيح كتابه بأنّ العلوم والمعاني فيه مجموع لم يتخلّل بينها ما لا طائل تحته من الزوائد، أو أنّه لم يفرق فيه بين المباحث المتناسبة بخلاف كتب القوم فافهم.

المقالة الاولى

وهي خمسة عشر فصلاً

الفصل الاول

قوله [في ص ٣ من الشفاء الطبع الحجري]: وهو علم جزئي بالقياس إلى ما نذكره فيما بعد.

كما وقع في بعض النسخ، وذلك لأنّ ما يذكره فيما بعد وهو العلم الإلهي يبحث عن الموجود المطلق، وهذا العلم يبحث عن الجسم من الجهة التي يذكرها. وظاهر أنّ موضوعه جزئي لموضوع الأوّل، ووصف العلم بالكلية والجزئية الذي أشار إليه إنّما هو باعتبار الموضوع وهو ظاهر.

قوله [ص ٣]: وموضوعه إذ قد علمتم إنّ لكل علم موضوعاً.

هذا تعليل لتعين(٥) الموضوع لذلك وبيان للحاجة إليه. وحاصل الكلام أنّه

---

٥. لتعيين. خ.

إذ قد علمتم أنّ لكل علم موضوعاً فلابد أن يكون لهذا العلم موضوع ولابد من بيانه، فنقول: إنّ موضوعه هو كذا.

والمراد بالمبحوث عنه[٦] هو المحمولات التي ثبت فيه.

قوله [ص ٣]: ولأحوالها المشتركة لا محالة.

يعني أنّ ما يكون مبادئ لموضوعها المشتركة يكون مبادئ لأحوالها المشتركة لا محالة، فصح ما فرضناه من اشتراك جميع الأُمور الطبيعية في تلك المبادئ وإنّها تعمّ جميعها.

ثم انّ حصر المبادئ التي تشترك جميع الأُمور الطبيعية فيها فيما يكون مبادئ لموضوعها المشترك، كأنّه بناء على عدم وجدان شيء آخر كذلك غيرها فتأمل.

قوله [ص ٣]: كما علم في الفن المكتوب في علم البرهان.

فإنّه ذكر هناك أنّه لا سبيل إلى إقامة البراهين في العلوم على مبادئها وإلّا فما بيّن به المبدأ هو المبدأ والعلم به أحق من العلم بما قيل إنّه مبدأ له. فبعض مبادئ العلوم بيّنة بأنفسها وبعضها يحتاج إلى بيان وكلاهما من المستحيل أن يبيّنا في العلوم التي هي لها مبادئ أُوَل. أما البيّنات بأنفسها فلا يمكن بيانها في ذلك العلم ولا في علم آخر، وأمّا ما ليس بيّناً بنفسه فإنّما يمكن بيانه في علم آخر وخصوصاً في علم أعلى. انتهى[٧].

---

٦. في عبارة المتن.

٧. الشفاء. البرهان ص ١٨٤ طبع مصر ١٣٧٥.

وكان مراده أنّه لا يمكن اقامة البرهان في علم على مبادئه وإلّا لكان ذلك من هذا العلم ولم يكن مبدءاً له بل كان المبدأ له حينئذ هو ما بيّن به المبدأ وكان العلم بما فرضناه مبدءاً أحق أي بأن يكون جزءاً من ذلك العلم من العلم بما قيل انّه مبدء له، لأنّ كلا منهما جزء من ذلك العلم مع توقف الثاني على الأوّل فهو أحق بأن يجعل جزء من ذلك العلم مما هو مبدء له. فلابدّ أن يكون مبادئ كل علم أما بينة بنفسها أو توضع وضعاً ويبّن في علم آخر.

ولا يخفى أنّه بعد فرض كون شيء مبدءاً لعلم، الأمر كما ذكره، فانّه بمنزلة فرض انّه خارج من العلم ومبدأ له فلا يمكن جعل بيانه جزءاً من ذلك العلم. لكن هذا لا ينفع فيما هو مقصدهم في هذا المقام وهو أنّ اثبات موضوع العلم وأجزائه لا يمكن في ذلك العلم إذ لقائل أن يقول بجواز ذلك على أن يكون جزءاً من ذلك ولا يسلم كونه مبدءاً لجميع مسائله بل يقول انّه مبدأ لسائر مسائله فتدبر.

واعلم أنّه في المحاكمات إستدل على أنّ اثبات موضوع العلم وأجزائه لا يكون مسألة في ذلك العلم بوجهين:

أحدهما: أنّ الموضوع ما يطلب له أعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال أن يطلب له ثبوت شيء.

وثانيهما: أنّ مسائل العلم هي اثبات الأعراض الذاتية. واثبات الأعراض يتوقف على ثبوت الموضوع وأجزائه، فلو كان ثبوت الموضوع وأجزائه مسألة من المسائل توقف الشيء على نفسه وأنّه محال[8].

ويرد على الأوّل أنّ قوله: وما لم يعلم بوجوده استحال أن يطلب له ثبوت

٨. المحاكمات المطبوعة في ذيل شرح الاشارات ج٢ ص ٣.

شيء، إن كان بناؤه على أنّ طلب ثبوت شيء لشيء يتوقف على العلم بـوجوده وهذا ما يقال في المشهور إنّ هلية الشيء البسيطة مقدمة على هليته المركبة فهي ممنوعة إلاّ أن يراد به الأخذ بالأليق والأولى ولا كلام فيه، أو يبنى على ما نذكره في الوجه الثاني لبناء هذا الوجه، وستعرف حاله. وأيضاً ولك حينئذ أن تمنع قوله: لأنّ الموضوع ما يطلب له أعراض ذاتية، بل هو ما يثبت له أعراض ذاتـية فـإنّ ظاهر قولهم: موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية، لا يفيد إلّا ذلك. وكذا قوله في الوجه الثاني: ولأنّ مسائل العلم هي اثبات الأعراض الذاتية. ولو سـلم فيرجع ذلك إلى البناء على مجرد اصطلاح ولا جدوى فيه ولو سـلم فـنقول: إنّ المسلم أنّ طلب ثبوت شيء آخر لشيء يتوقف على العلم بثبوته وأمّا طلب ثبوته في نفسه فلا ريب أنّه لا يتوقف عليه. فلم لا يجوز أن يطلب فـي العـلم ثـبوت الموضوع في نفسه أيضاً؟

وإن ادعى أنّ الموضوع ما يطلب له أعراض ذاتية أي لا يطلب له إلّا هي. والأعراض الذاتية هي: الأعراض الخـاصة المـتأخرة عـن الثـبوت ولا يشـمل الثبوت.

ففيه منع المقدمة المذكورة وأيّ فساد في أن يطلب في علم ثبوت موضوعه في نفسه أيضاً؟ والبناء على مجرّد الاصطلاح لا جدوى فيه. على أنّه حينئذ يكفي هذا في الاستدلال ولا حاجة إلى باقي المقدمات.

وأيضاً لو صح قوله: وما لم يعلم وجوده استحال أن يطلب له ثبوت شيء، لزم أن لا يمكن الشروع في علم بدون العلم بوجود موضوعه مع أنّهم صـرحـوا قاطبة بعدم وجوب ذلك وانّه يكفي أخذه مسلّماً إلّا أن يحمل قوله: «ما لم يعلم وجوده» على ما يشمل أخذه مسلّماً.

وإن كان بناؤه على [أنّ] العلم بوجود الشيء يتوقف على[٩] العلم بثبوت الأحوال له بناء على أنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فكذا اثبات الشيء للشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه.

ففيه أنّ الفرعية ممنوعة بل المسلّم ليس إلاّ الاستلزام بالمعنى الشامل للعينية، وإلاّ أشكل الأمر في ثبوت الوجود المطلق وكذا الصفات السابقة عليه كالامكان والوجوب.

ولو سلم فلا نسلّم انّه إذا كان ثبوت الشيء للشيء فرعاً على ثبوت الشيء متأخراً عنه كان اثبات الشيء للشيء فرعاً لاثباته في نفسه متأخراً عنه، لم لا يجوز اثبات الشيء لشيء قبل اثبات وجوده في نفسه ويعلم منه وجوده في نفسه للفرعية المذكورة.

ولو تمسك فيه بتابعية العلم للمعلوم فلو توقف الثبوت على الثبوت لتوقف اثباته أيضاً على اثباته.

ففيه منع تابعية العلم بمعنى التوقف بل بمعنى أصالة موازنه (كذا) في التطابق كما حقق في موضعه.

وأيضاً لو كان اثبات الشيء للشيء متأخراً عن اثباته في نفسه فلا يخلو إمّا أن يكون اثبات الوجود أيضاً لشي كذلك فيلزم توقف الشيء على نفسه أو لا ؟ فيلزم التخصيص والاستثناء في المقدمة العقلية التي لو حكم العقل بها لحكم مطلقاً. على أنّه لا ينفعه حينئذ، إذ بعد التخصيص واخراج الوجود لا يثبت مدعاه وهو ظاهر.

---

٩. يتوقف عليه العلم. ظ.

وأمّا الوجه الثاني ففيه أنّه إن أراد بقوله: لو كان ثبوت الموضوع مسألة من المسائل، أنّه لو كان نفس ثبوته مسألة لزم التوقف المذكور.

ففيه أنّه ليست المسألة نفس الثبوت بل اثباته كما يرشد إليه المقدمتان السابقتان عليه.

وإن أراد به أنّه لو كان اثبات الثبوت مسألة فلا يلزم منه إلّا توقف اثبات الثبوت على الثبوت ولا محذور فيه.

وإن أراد بثبوت الموضوع العلم بثبوته أي أنّ اثبات الشيء للشيء يتوقف على العلم بثبوته فيرجع إلى ما ذكرنا في المبنى الثاني للوجه الأوّل وقد ظهر حاله بما ذكرنا في الرد عليه هذا.

وقال السيد المحقق الشريف في حواشيه على المحاكمات[١٠]: فإن قيل: طلب أعراض ذاتية غير الوجود يتوقف على العلم بالوجود، وأمّا طلب عرض ذاتي هو الوجود فلا يتوقف على العلم به وإلّا يلزم الدور أو التسلسل، وكذا نقول في الوجه الثاني.

قلنا: الوجود ليس عرضاً ذاتياً لشيء من الموجودات الخاصة بناء على كونه مشتركاً بينهما. انتهى.

ولا يخفى أنّ ظاهر السؤال أنّه رد على قوله في الوجه الأوّل: وما لم يعلم وجوده استحال أن يطلب له ثبوت شيء، بأنّ ذلك إنّما هو في ثبوت الأعراض الذاتية غير الوجود ولا يشمل الوجود وإلّا يلزم الدور أو التسلسل، أو منع للمقدمة

١٠. لم يذكر في كشف الظنون في ذيل الإشارات والتنبيهات فراجع.

المذكورة مستنداً بالسند المذكور وكذا في الوجه الثاني رد على قوله: واثبات الأعراض يتوقف على ثبوت الموضوع وأجزائه، أو منع له على قياس ما ذكرنا في الوجه الأوّل.

وحاصل الجواب أنّ الوجود ليس من الأعراض الذاتية فلا حاجة إلى الاستثناء المذكور لدفع النقض. وكذا لا يصلح السند المذكور سنداً للمنع. وكأنّه حينئذ حمل كلام المحاكم على أنّ مسائل العلوم ليست إلّا اثبات الأعراض الذاتية لموضوعاتها، فلو جعل ثبوت الموضوع مسألة يلزم أن يكون ثبوته من الأعراض الذاتية، فيتوقف طلبه على العلم بثبوته، فما لم يعلم ذلك استحال طلبه. وكذا في الوجه الثاني فانّه يلزم أن يكون اثباته موقوفاً على العلم بثبوته فيدور.

ولا يخفى أنّه على هذا يرد ما أوردنا من منع أنّ مسائل العلوم ليست إلّا اثبات الأعراض الذاتية، والبناء على الاصطلاح لا يجدي. على أنّه حينئذ يكفي ذلك لاثبات المطلوب ولا حاجة إلى باقي المقدمات هذا.

وقال الفاضل الباغنوي في حواشي الاشارات بعد نقل كلام السيد (س): أقول: ما ذكره من السؤال الذي مرجعه التخصيص في المقدمات العقلية مما ذكره الأمام. وقد عرفت فساده فإنّ مثل هذا التخصيص إنّما يليق بالمقامات الخطابية دون البرهانية وأمّا ما ذكره من الجواب فليس جواباً عن السؤال المذكور لأنّ صاحب المحاكمات بنى كلامه على فرض كون الوجود من الأعراض المطلوبة في العلم وأدعى أنّه يلزم منه الدور أو التسلسل بناءاً على كون الوجود داخلاً في تلك الأعراض، فالإيراد بكون الوجود مستثنى عن الحكم بأنّ اثبات الشيء للشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه، لم يندفع بأنّ الوجود ليس من الأعراض

الذاتية لشيء بناءاً على أنّه يعم جميع الماهيات. نعم ما ذكره (س) يصلح أن يجعل وجهاً على حدة على هذا المطلب كما لا يخفى، انتهى.[١١]

ولا يخفى أنّ ما أورده على السؤال إنّما يتجه لو قال السائل بصحة المقدمة المذكورة لكن خصصها بغير الوجود في مقام القدح في الدليل وأمّا إذا حمل على ما ذكرنا من كونه قدحاً في المقدمة المذكورة بأحد الوجهين فلا اتجاه له وهو ظاهر.

وأمّا ما أورده على الجواب فإنّما يرد على ما حمل السؤال عليه فإنّه لما حمل السؤال على التخصيص المذكور فظاهر أنّه لا يندفع بما ذكره في الجواب، من أنّ الوجود ليس من الأعراض الذاتية ولا يصلح هذا ايراداً عليه أصلاً إلّا أن يكون محض مؤاخذة على عبارة السائل حيث قال: وأمّا طلب عرض ذاتي هو الوجود، بأنّه لا يصح هذا القول فإنّ الوجود ليس من الأعراض الذاتية ولا يخفى وههنا ومع ذلك فأشار المحشي إلى جوابها بأنّ صاحب المحاكمات بنى كلامه على فرض كون الوجود من الأعراض المطلوبة في العلم فبناء كلام السائل أيضاً عليه فيصح جعله من الأعراض الذاتية وارتكاب التخصيص الذي ذكره.

وأمّا على ما حملنا السؤال عليه من أنّه قدح في المقدمة المذكورة بأحد الوجهين فحاصل الجواب أنّ الوجود ليس من الأعراض الذاتية في الواقع وبناء الدليل على فرض كونه من الأعراض الذاتية، وأنّه حينئذ يلزم توقف ثبوته على ثبوت الموضوع. وعلى هذا فلا يمكن القدح فيها متمسكاً بالوجود بأحد الوجهين وعلى هذا فلا اتجاه لايراد المحشي فإنّ الجواب على هذا الوجه يصلح جواباً

---

١١. الفاضل الباغنوي هو المشهور بملاّ ميرزاجان وكان معاصراً للدواني.

للسؤال على ذلك التقرير.

وأمّا ما ذكره من أنّه يصلح أن يُجعل وجهاً على حدة فهو كذلك كما ذكرنا لكن لا يقدح في صحة دليل المحاكم أيضاً. نعم يكون فيه حينئذ تطويل بلا طائل كما ذكرنا فتدبر.

فإن قلت: الوجود وإن لم يكن من الأعراض الذاتية لشيء من الموجودات الخاصة فهو عرض ذاتي للموجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة الأُولى فلم لا يجوز اثبات وجود ذلك الموضوع في ذلك العلم؟

قلت: وجود ذلك الموضوع بديهي لا حاجة له إلى الاثبات، إنّما المحتاج إليه لو كان هو الموضوع الذي يكون من الموجودات الخاصة، والدليل المذكور يتم فيه.

فإن قلت: إذا لم يمكن اثبات وجود موضوع علم في ذلك العلم بناءاً على أنّ الوجود ليس من الأعراض الذاتية له فلا يمكن اثباته في علم آخر أيضاً لجريان الوجه فيه أيضاً، إذ الوجود ليس عرضاً ذاتياً لشيء من الموجودات أصلاً فلا يمكن اثباته لشيء منها في علم أصلاً، إذ في كل علم لا يبحث إلّا عن الأعراض الذاتية مع أنّه قد اشتهر منهم أنّ مبادئ جميع العلوم إنّما يثبت في علم ما بعد الطبيعة.

قلت: اثبات الوجود لموضوعات العلوم ولكل ما يثبت وجوده في علم ما بعد الطبيعة ليس بأن يوضع تلك الأُمور ويحمل الوجود عليها حتى يرد ما ذكرت، بل بأن يوضع الموجود المطلق الذي هو موضوع علم ما بعد الطبيعة ويثبت له العرض الذاتي الذي هو انقسامه إلى هذه الأُمور وبذلك يظهر وجودها وحينئذ فلا

اشكال.

على أنّه لو وضع تلك الأُمور وحمل الوجود عليها فكأنّه لا ضير أيضاً فيه إذ في كل علم لا يبحث إلّا عن الأعراض الذاتية لموضوعه لكن البحث عنها أعم من اثباتها لموضوعه أو لأنواعه أو لأعراضه الذاتية أو لأنواعها كما صرح به المحقق الرازي في شرح المطالع(١٢).

وعلى هذا فيكفي في جواز البحث عن وجود بعض الموجودات في علم ما بعد الطبيعة كون الوجود من الأعراض الذاتية لموضوع ذلك العلم وهو الموجود مطلقاً وإن لم يكن عرضاً ذاتياً لخصوص موضوع تلك المسألة لكونه من الأعراض العامّة له فتدبر.

والظاهر كما أفاده والدي العلّامة ـ طاب ثراه ـ إنّ ما ذكروه من أنّ. الموضوع وأجزاءه لا يمكن أن يستدل عليه في العلم الذي هو موضوعه، إنّما هو بناء على الاصطلاح والأخذ بالأليق والأولى، فانّهم لما جعلوا تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وجعلوا المطلوب في كل علم اثبات الأحوال الذاتية للموضوع، وظاهر أنّ المتعارف والأولى أن يكون البحث عن أحوال الشيء بعد تسليم وجوده وكونه مفروغاً عنه كأنّه ليس من جملة أحواله العارضة بل من ذاتياته ومقوماته، فلذا حكموا بأنّ البحث عن وجود الموضوع وأجزائه لا يكون في العلم الذي هو موضوعه، لا أنّه لأمر عقلي وحكم حتمي يكون خلافه مستلزماً لمحذور واقعي وفساد نفس أمري.

وكذا كثير مما ذكروه في باب الموضوع من قبيل الاستحسان لا مما تقتضيه

---

١٢. شرح المطالع ص ١٩ الطبع الحجري ١٢٩٤ ق.

الضرورة أو البرهان.

وحينئذ لا حاجة إلى تلك الوجوه التي ذكروها. ونظير هذا الذي ذكرنا من وجه أحوال الصناعات الأُخر كالخياطة مثلاً، فإنّ الخياط من حيث هو خياط لا شغل له بأنّ الثوب كيف ينسج وعلى أي منوال من العدم إلى الوجود يخرج وما صورته وهيولاه وأي شيء لُحمته وسداه أهو من القطنة والكتان أو من الصوف وقز الديدان بل له أن يأخذه من حيث أنّه يصلح[١٢] لأن يجعل قباء ويتصرف فيه بعد ذلك كيف يشاء.

قوله [ص ٣]: لأنّك تعلم أنّ الجنس ـ الخ ـ.

هذا لا يفيد إلّا وجوب تقديم المبادئ التصورية للجنس على المبادئ التصورية للنوع ولا يجري في المبادئ التصديقية ويمكن تخصيص المبادئ في كلام الشيخ بالتصورية ليندفع ذلك لكن يبقى أنّه لا يجري أيضاً في اثبات قوله: وكانت أيضاً ذوات عوارض الخ وهو ظاهر، وقوله: إذ الأُمور العامة، كأنّه دليل آخر يجري في الكل فافهم.

قوله [ص٣] : وان لم يكن أعرف عند الطبيعة

المراد بالأعرف عند الطبيعة ـ كما ذكره الشيخ في البرهان في فصل اعتبار مقدمات البرهان ـ الأشياء التي تقصد الطبيعة قصدها في الوجود، والمراد بالطبيعة ـ كما صرح به أيضاً في ذلك الفصل ـ الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم وأنت تعرف أنّه سيجيء من الشيخ في فصل ألفاظ مشتقة من الطبيعة: أنّ الطبيعة يقال

١٢. لا يصلح . خ.

على وجه جزئي ويقال على وجه كلّي، فالتي يقال على وجه جزئي الطبيعة الخاصة لشخص شخص، والطبيعة التي يقال بوجه كلي فربما كانت كلية بحسب نوع، وربما كانت كلية على الاطلاق، وكلاهما لا وجود لهما في الأعيان ذوات قائمة إلّا في التصوّر بل لا وجود إلّا للجزئي، أمّا أحدهما فهو ما نعقله من مبدأ مقتضي التدبير الواجب في استحفاظ نوع، نوع والثاني ما نعقله من مبدأ مقتضي التدبير الواجب في استحفاظ الكل على نظامه. ثم أبطل ما ظنّه بعضهم من كون ذلك قوة سارية في أشخاص النوع أو في الكل. وكذا ما ظنّه بعض آخر من أنّها قوة واحدة في ذاتها وفيضانها من المبدأ الأوّل، ثم انقسمت بانقسام النوع أو الكل. ثم قال: لكن إن كانت طبيعة كلية من هذا الجنس فلا يكون على أنّها طبيعة، بل على أنّها أمر معقول عند الأوائل والمبادئ التي منها يفيض تدبير الكل، أو على أنّها طبيعة جرم أوّل من الأجرام السماوية التي بتوسطها يستحفظ النظام. انتهى.[١٤]

وعلى هذا فما ذكره من الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم إمّا مبني على أحد ما نقله من الظنّين، والمراد بقصدها، مشاكلة القصد أو المراد ما ذكره آخراً من أنّها أمر معقول عند الأوائل، فيكون المراد بها كون الأصلح في علم الأوائل في نظام النوع أو الكل كذا، أو طبيعة جرم من الأجرام السماوية التي بتوسطها يستحفظ نظام الكل. هذا.

وقال بعض سادة المحققين: المراد بالطبيعة هاهنا مبدأ التدبير لنظام الوجود على ما قد سلف في بعض فصول البرهان، وسيلقى عليك في بعض الفصول الالهيات، فعليك بالرجوع إليها وهي العناية الحقة ويقال لها الطبيعة الكلية. انتهى.

---

١٤. الشفا. البرهان ص ١٠٦ و ١٠٧ والطبيعيات ص ١٧ الطبع الحجري.

وما وجدناه في البرهان هو ما نقلنا ولم يتيسر الرجوع إلى الالهيات فعليك بالرجوع إليها.

قوله: فإنّ المقصود في الطبيعة ـ الخ ـ

قد ذكر هذا في البرهان أيضاً في الفصل المذكور[١٥]، وحاصله أنّ المقصود بالذات في الايجاد هو ايجاد الأنواع فإنّها الوجودات الكاملة المحصلة بخلاف الأجناس لنقصها وابهامها، وإنّما يقصد الأجناس لأنّ قصد الأنواع يلزمها قصد الأجناس أيضاً على سبيل المقصود بالضرورة أو بالعرض ولو كان المقصود هو الأجناس لما تكثرت أنواع الجنس في الطبيعة ووقع الاقتصار على نوع واحد، وأمّا الأشخاص وهي وإن كانت متحصلة بل تحصلها أقوى من تحصل الأنواع لكنّها لما كانت متغيرة فاسدة لا تصلح لأن يكون مقصودة بالذات في الطبيعة بل إنّما يقصد لأنّ وجود الأنواع لا يتّم إلّا بها ولذا انّه إذا كانت مادة الشخص لا تقبل التغير والفساد قد يكتفي فيه لوجود النوع بوجود شخص واحد كالشمس والقمر فتدبر.

قوله [ص٣]: إلّا في الطبيعة الجزئية الخاصة بذلك الشخص

يمكن أن يكون المراد بالطبيعة هاهنا الطبيعة بالمعنى المشهور أي شخص الصورة النوعية الحالّة في كل شخص أو قوة أُخرى حالّة في كل شخص لتدبير أحواله، وعلى التقديرين يكون اثبات القصد على سبيل المشاكلة. ويمكن أيضاً أن يكون المراد هو كون الأصلح لحال الشخص في علم الأوائل أو بحسب اقتضاء الجرم السماوي.

---

١٥. الشفاء، البرهان ص ١٠٧.

والظاهر من الطبيعة الجزئية في كلامه في الفصل الآتي على ما نقلنا هو الأوّل كما لا يخفى، وفي كلامه في البرهان في الفصل المذكور هو الثاني، فإنّه قال في أثناء الكلام: بل الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم تقصد الطبائع النوعية والطبائع الجزئية التي ليست ذاتية لنظام العالم تقصد الطبائع الشخصية.[١٦]

إذ لو كان المراد هو الأوّل لينبغي أن يقول: تقصد الأشخاص لا الطبائع الشخصية فإنّها على الأوّل عين الطبائع الشخصية.

وقال بعض سادة المحققين: ليس المراد بالطبيعة الجزئية هذه الطبيعة الجسمانية بل مقابل الطبيعة الكلية التي هي المبدأ الموجب التام لكل نظام الوجود الجملي أعني المبدأ الموجب التام لشخص معين من الأشخاص التي هي أجزاء النظام الجملي المعبّر عنه بنظام الكل. انتهى.

وعلى ما ذكره فالمراد على قياس ما ذكره في الطبيعة الكلية هو العناية المتعلقة بخصوص كل شخص التي هي من أجزاء العناية الكلية المتعلقة بنظام العالم.

قوله: لكان الوجود والنظام يتم بوجودها

لم يرد بوجودها كيف كان وجودها على نحو الاطلاق والابهام حتى يرد أنّه يمتنع ذلك، فكيف يتم النظام به، بل أراد به وجود نوع ما من الجسم أو الحيوان أيّ نوع كان فلا حاجة إلى الأنواع المتعددة لكل جنس.

١٦. الشفا. البرهان ص ١٠٧.

قوله [ص ٤]: أن عنينا بالأقدم ما قيل في قاطيفورياس

كأنّه هو ما ذكره في البرهان في الفصل المذكور[١٧]: إنّ الأقدم عند الطبع هي الأشياء التي إذا رفعت ارتفع ما بعدها من غير انعكاس.

قوله [ص ٤]: ولم يبال بما يفوتها من معرفة الشخصيات ولا مالت

الظاهر أنّ هذا الضمير الظاهر وكذا المستتر في «مالت» للنفس بقرينة المقام، وجعلهما للمعرفة مسامحة تكلف.

قوله [ص ٤]: وراعينا في ذلك نوعين من الترتيب

يمكن أن يكون المراد بالنوعين من الترتيب أن يؤخذ العام ويتنزل إلى الخاص ويؤخذ الخاص ويترقى إلى العام. والحاصل أنّه إذا أخذنا الخاص كالانسان مثلاً وجدنا أنّه لا يمكن أن يدرك إلّا وقد أدرك أنّه حيوان وهكذا. وإذا أخذنا العام كالجسم مثلاً وجدنا أنّه يمكن أن يدرك أنّه جسم من غير أن يدرك أنّه حيوان وهكذا. فبملاحظة هدين النوعين من الترتيب علمنا أنّ العام أعرف.

ويمكن أن يكون المراد بالنوعين من الترتيب هو الترتيب الذي ذكره أوّلاً والترتيب الزماني الذي سيذكر أنّ العام مقدم بحسبه.

ولا يتوهم أنّ ما ذكره هاهنا أيضاً يرجع إلى الترتيب الزماني إذ لا يرجع ما ذكره إلّا إلى أنّ ادراك أنّه جسم مثلاً مقدم بحسب الزمان على ادراك أنّه حيوان.

فإنّ الظاهر أنّ المراد هاهنا هو الأعرفية بحسب تقدم العام على الخاص

---

١٧. الشفا. البرهان ص ١٠٦ و قاطيفورياس اسم للكتاب الأوّل من حكمة الأرسطو يبحث فيه حول المقولات العشر .

بحسب الذات وانّه لا يمكن ادراك أنّ هذا هو هذا الحيوان إلّا وأدرك أنّه هذا الجسم أي إدراك أنّه هذا الجسم ولو في ضمن ادراك أنّه هذا الحيوان لا أن أدرك ذلك سابقاً عليه في الزمان البتة. فيمكن أن يكون المراد بالنوعين هو الترتيب بحسب الأقدمية الذاتية والزمانية فافهم.

قوله [ص٤]: فإنّما يقع عليها اسم الشخص المنتشر

لا يذهب عليك أنّ الشخص المنتشر يطلق على معنيين: أحدهما الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة كانسان ما مثلاً وثانيهما أن يكون أمر معين في الواقع لكن اشتبه علينا بين كثيرين كبيضة معينة طرحت بين بيضات متعددة فلا نعرفها بعينها ونحتمل في كل منها بأن يكون هي تلك البيضة المعينة لكن نعلم أنّها في الواقع واحدة منها فهي تصلح للحمل على كثيرين عندنا بحسب الشك والاحتمال، لا لأنّ الأمر في نفسه صالح لذلك كما في المثال الأوّل.

لكن الظاهر أنّ الشخص المنتشر في المثالين اللذين ذكرهما الشيخ إنّما هو بهذا المعنى الثاني لا أنّ الأوّل بالمعنى الأوّل والثاني بالمعنى الثاني حتى يكون اطلاقه عليهما باشتراك الاسم كما ذكره الشيخ.

وذلك لأنّ الشخص المنتشر بالمعنى الأوّل كلي والكلي لا يدرك بالحواس عندهم فضلاً عن ان يدركه الطفل بها، فالظاهر أنّ ما يدركه الطفل هو أيضاً في كل مرة هو شخص معين في الواقع لكنّه لا يقدر على التمييز بين تلك الأشخاص. فكأنّ الشيخ اشتبه عليه الأمر فخلط بين المعنيين في شأن الطفل ولم يميز بينهما مثله. هذا ما كتبته سالف الزمان من عنفوان الشباب عند اشتغالي بمطالعة هذا الكتاب وقد أسأت فيه الأدب كما هو مقتضى ذلك السن. ونقول الآن يمكن توجيه

كلام الشيخ بأنّ مراده أنّ أوّل ما يرتسم في خيال الطفل هو صورة شخص رجل وصورة شخص امرأة أي صورة شخصية في كل منهما لكنّه ليس معهما من المشخصات إلّا أقل ما لابد منه من غير أن يميز فيه بين الأب وغيره والأُم وغيرها لعدم اطلاعه على مميزاتهما. فهذا الخيال خيال أمر جزئي شبيه جداً بالكلي المقيد بالوحدة المطلقة الذي يسمونه بالفرد المنتشر فهو خيال المعنى الذي يسمى منتشراً أي هو ذلك المعنى الكلي الذي صار جزئياً بمشخص في الجملة من غير مبالغة في مشخصاته ومميزاته وامعان فيها وإذا قيل شخص منتشر لهذا لم يرد بهذا ما هو في خيال الطفل بل المعنى الكلي الذي ذكر أنّ خيال الطفل خيال له أي أقرب جزئي إليه وحينئذ فيصح أنّ اطلاق الشخص المنتشر على هذا وعلى ما ذكره بعده باشتراك الاسم وكأنّه انّما أورد للمعنى الآخر المثال الذي ذكره ولم يذكر هذا الخيال بنفسه مع أنّه أقل مؤنة بأن يقول أنّ اطلاق الشخص المنتشر على ذلك المعنى الكلي وعلى هذا الخيال باشتراك الاسم لأنّ اطلاقه على المعنى الآخر في المثال الذي ذكره واضح وأمّا هذا الخيال فهو وإن كان قريباً منه في الجزئية واحتمال الصدق على متعدد لكنّه ربّما لم يطلق عليه الشخص المنتشر في عرفهم باعتبار أنّه لا تردد ولا احتمال في شأن الطفل بالفعل بل ليس منه إلّا عدم التمييز فلعلهم لا يصفون الشخص المنتشر بمجرّد هذا، وهذا بخلاف الشخص اللائح من بعيد إذ لا ريب في اطلاق الشخص المنتشر عليه بالمعنى الآخر فتدبر.

وقد وجدت هاهنا حاشيتين من بعض سادة المحققين: احداهما على قول الشيخ: يرتسم فيه مثلاً من الشخص الانساني وهي هذه:

أي يرتسم فيه أوّلاً من هذا الشخص بخصوص شخصية الشخص الانساني بهويته الشخصية ولكن مطلقاً غير مخصص فالمرتسم فيه خيال المعنى الذي لا

يسمى شخصاً منتشراً على الاصطلاح الأوّل ولا يلزم من ذلك أن يكـون القـوة الخيالية مدركة لمفهوم الشخص المنتشر على هذا الاصطلاح الذي هو مفهوم كلي في حد نفس معناه على سبيل التطبع بصورة معناه بما أنّه معنى عام وبما أنّه معنى عام مرسل فليتبصر وليثبّت. انتهى.

وهذه يمكن حملها على ما ذكرنا في تـوجيه كـلام الشـيخ وان قـصرت عبارتها.

وثانيتهما على قول الشيخ: **لأنّ الأمر في نفسه صالح لأن يـضاف ـ الخ ـ** وهي هذه.

ليس يعني بذلك أنّ مفهوم الشخص المنتشر بالمعنى الثاني ليس هو الطبائع الكلية على خلاف مفهوم الشخص المنتشر بالمعنى الأوّل لأنّ مفهومي المـعنيين كليهما من الطبائع الكلية كالطبيعة المرسلة من الكليات. بل يعني في الفرق أنّ ما يحمل عليه مفهوم الشخص المنتشر بالمعنى الأوّل ليس يلزمه بما يـحمل ويـقع عليه ذلك المفهوم أن يكون متعين الشخصية بخلاف ما يحمل ويقع عليه مـفهوم الشخص المنتشر بالمعنى الثاني فإنّه يلزمه من تـلك الحـيثية أن يكـون مـتعين الشخصية البتة. وبالجملة الطبيعة المرسلة لا تؤخذ في حد مفهومها الشخصية أصلاً ولذلك ليست تتأبّى في حد وحدتها المبهمة أن تقع على أشخاص عدة في الوجود معاً وعلى التبادل. ومعنى الفرد المنتشر على الاصطلاح الأوّل تؤخذ في مفهومه الطبيعة المعينة بخصوصها والشخصية المطلقة لا بخصوصها فهو طبيعة دون الطبيعة المرسلة في الكلية ولا يأبى في حد وحدته المبهمة أن يـقع فـي الوجـود عـلى أشخاص عدة ولكن لا معاً بل إنّما على سبيل التبادل فقط ومفهوم الفرد المنتشر

على الاصطلاح الثاني تؤخذ في حد مفهومه الشخصية المتعينة بخصوصها والطبيعة المطلقة لا بخصوصها فالانتشار والابهام فيه من قبل السنخ والطبيعة لا من قبل الهوية الشخصية والتحصل الاشارتي ولكن ذلك بحسب شك الذهن لا بحسب أصل الوجود فهو أيضاً في حد مفهومه معنى كلّي مبهم وهو دون المعنى الأوّل في الكلية والابهام. انتهى.

والظاهر أنّ الشخص المنتشر بالمعنى الثاني جزئي والانتشار والابهام فيه بمجرّد الشك والاحتمال كما ذكرنا وهو لا ينافي الجزئية في نفس الأمر وأمّا الحكم بكونه كلياً مع الحكم بأنّه يلزمه أن يكون متعين الشخصية فكأنّهما لا يجتمعان. وأيضاً إذا كان كلياً فلا يصح ما ذكره الشيخ من وصفه بما ينطبع في الحسّ إلّا أن يغير الكلي عن معناه المصطلح ويكتفي فيه باحتمال الصدق على كثيرين على سبيل التجويز والترديد أيضاً وكأنّه لا باعث عليه.

وأمّا ما ذكره من أنّ الفرد المنتشر بالمعنى الأوّل تؤخذ في مفهومه الطبيعة المعينة بخصوصها فكأنّه ليس كذلك، بل قد تؤخذ في مفهومه ذلك كانسان ما أو رجل ما وقد لا يؤخذ كحيوان ما أو جسم ما وقول الشيخ أوّلاً فيكون كأنّ معنى الشخص قد انضم إلى معنى الطبيعة الموضوعة للنوعية أو الصنفية كأنّه على سبيل المثال لا أنّه يعتبر فيه التعين بحسب الصنفية أو النوعية البتة، ولذا قال آخراً: **فالشخص المنتشر بالمعنى الأوّل يصلح أن يكون أيّ شخص كان من ذلك الجنس أو النوع الواحد.**

وأمّا ما ذكره من أنّه في المعنى الثاني تؤخذ في مفهومه الطبيعة المطلقة لا بخصوصها فكأنّه لا يلزم أيضاً، نعم في المثال الذي فرضه الشيخ كذلك، وإذا

فرض أنّ الشخص اللائح من بعيد يعلم كونه انساناً مثلاً ولكن لا يعلم كونه زيداً أو عمرواً أو غيرهما فالظاهر أنّه الشخص المنتشر بالمعنى الثاني مع تعيّن الطبيعة فيه. ولو حمل كلامه على أنّ الفرد المنتشر في الثاني ليس ما ينطبع في الحسّ منه هو الشخص اللائح بل مفهوم كلي يؤخذ من ذلك وينتزع منه وهو شخص ما يكون انساناً أو فرساً أو غيرهما على سبيل الاحتمال، وعلى هذا فيكون الفرق بين المعنيين بما ذكره من تعين الطبيعة في الأوّل وعدم تعينها في الثاني، اندفع ما أوردنا عليه أوّلاً من عدم اجتماع الحكمين وعدم صحة انطباعه في الحس ولكن يبقى ما ذكرنا من أنّ الظاهر عدم اعتبار تعين الطبيعة في الأوّل أيضاً، وكذا عدم اعتبار الاطلاق البتة في الثاني وأيضاً يرد أنّه حينئذ لا يلزم أن يكون اطلاق الشخص المنتشر عليهما باشتراك الاسم. لم لا يجوز أن يكون على سبيل التواطئ كأن يكون موضوعاً لشخص ما من طبيعة معينة أو غير معينة؟ ولا ريب أنّه خير من الاشتراك الإسمي، فمن أين حكم به الشيخ؟ فالصواب في بيان الفرق بين المعنيين هو ما ذكرنا فتدبر.

ثم إنّي بعد ما كتبت رأيت أنّ المحقق الدواني في حواشيه على تهذيب المنطق قال اعتراضاً على تعريف الجزئي بما يمتنع فرض صدقه على كثيرين: لا يقال: الصورة الخيالية من البيضة المعينة مثلاً تنطبق على كل من البيضات المعينة بحيث يجوز في العقل أن يكون هي هي. وأيضاً صرح الشيخ بأنّ الطفل في مبدأ الولادة لا يفرق بين صورة أُمّه وغيرها بل يدرك منهما شبحاً واحداً وجعل ذلك أحد قسمي الفرد المنتشر، وأيضاً ضعيف البصر يدرك شبحاً ويجوّز عقله حينئذ أن يكون زيداً وعمرواً فيلزم أن تكون هذه الصورة كلية.

لأنّا نقول ليس في شيء من هذه الصور امكان فرض صدقه على كثيرين إذ

لا يجوّز العقل أنّ تلك البيضة الخيالية بيضات كثيرة في الخارج بل يجزم بامتناع ذلك بمجرّد النظر إلى تلك الصورة، نعم يشتبه عليه الأمر ويتردد في أنّها هل هي هذه أم غيرها. وأمّا الطفل فلا يدرك الكثرة أصلاً فليس له تـجويز صـدق تـلك الصورة الخيالية على الكثرة أصلاً بل تلك الصورة من حيث هي لا تقبل الكثرة عنده أصلاً وأمّا شيخ ضعيف البصر فحاله حال البيضة. انتهى.(١٨)

ولا يظهر من كلامه أنّه على ما حمل كلام الشيخ والمعنيين اللذين ذكرهما للفرد المنتشر أحسبه خطئاً منه أو جعل له توجيهاً؟ وكان ينبغي له حيث نقل ذلك أن يحقق القول فيه ولا يقتصر على ما ذكره. وكأنّه لم يتعرض له لعدم تعلق غرضه به هناك.

وقال الفاضل المحقق اليزدي في حواشيه عليها: قوله: وأيضاً صرح الشيخ ... الخ.

قيل يمكن تقرير هذا الكلام بوجهين:

الأوّل: أنّ الطفل يجوّز صدق الشبح المدرك من أُمّه على الكثير من أُمّـه وغيرها من الأشخاص فيكون كلياً.

الثاني: أنّ الشبح المدرك للطفل صورة من شأنها أن يجوّز العـقل صـدقها على الكثرة ولو كان عقل غير الطفل فيكون كلياً مع أنّه جزئي لكونه صورة خيالية منتزعة من المحسوس.

والجواب على الأوّل أنّ الطفل لا يدرك الأمور الكثيرة حتى يجوّز صدق

---

١٨. حواشي الدواني على تهذيب المنطق. مخطوطة ذكرت في الذريعة ج٦ ص ٥٤.

الشبح عليها وإنّما يدرك في جميع المراتب شيئاً واحداً.

وعلى الثاني ما ذكر في دفع النقض بالبيضة وشبح ضعيف البصر [من] أنّ العقل إنّما يجوّز صدق هذا الشبح على الكثرة على البدل لا على الاجتماع فالاستاد نظر إلى التقرير الأوّل وأجاب بالجواب الأوّل وأحال جواب التقرير الثاني إلى المقايسة.

وأمّا قوله [أي الدواني]: أحد قسمي الفرد المنتشر، فقيل أيضاً في بيانه: أنّ الفرد المنتشر وهو الماهية مع وحدة لا بعينها قسمان: أحدهما الماهية مع وحدة يدركها من يدرك الكثرة، والثاني الماهية مع وحدة يدركها الطفل. قال فلا ينبغي التردد في أنّ القسم الأخير ماذا هو كما تردد بعض الفضلاء ولا يخفى عدم انتظامه بحسب الظاهر إلّا أن يدعى انحصار من لا يدرك الكثرة في الطفل ثم ما ذكره نعم الوجه لو كان مقصود الشيخ من القسمين هذا وهذا أمر نقلي فالتردد بعد بحاله. انتهى.(١٩)

وأنت خبير بأنّ ما ذكره القائل في توجيه الايراد بالوجهين والجواب عنهما جيّد: وأمّا ما ذكره في توجيه قسمي الفرد المنتشر فكان حاصله ـ على وفق ما ذكره من الوجهين في تقرير الكلام ـ أنّ الفرد المنتشر في كلا القسمين جزئي لا يحتمل الحمل على كثيرين. بل إنّما يجوّز صدقه على كثيرين على البدل لا على الاجتماع لكن في أحد القسمين هذا التجويز من مدركه كما في ضعيف البصر والمدرك من بعيد بحيث لا يتميز، فإنّ المدرك فيهما يقدر على ادراك الكثرة وإنّما يجوّز صدق مدركه عليها على الوجه المذكور وفي القسم الثاني ليس من مدركه

١٩. حواشي اليزدي على حواشي الدواني تسمّى بالخرارة، راجع الذريعة ج٧ ص ١٤٥.

كما في الطفل فإنّه لا يقدر على إدراك الكثرة وذلك التجويز وإنّما يجوز ذلك في مدرك غيره ممن قدر على ادراك الكثرة. وكأنّه لم يراجع كلام الشيخ فإنّه لا ينطبق على ذلك أصلاً. وإنّه صريح في أنّ أحد القسمين هو الكلي المقيد بالوحدة المطلقة كما هو المشهور في معناه.

وأيضاً لو كان القسمان ما ذكره لا وجه لما ذكره الشيخ من كون اطلاقه عليهما باشتراك الاسم، لم لا يكون بالتواطئ الذي هو أولى بأن يكون موضوعاً لما يحتمل ويجوز صدقه على كثيرين سواء كان المحتمل والمجوّز هو مدركه أو غيره.

على أنّ تقسيمه إلى القسمين المذكورين واهمال المعنى المشهور وعدم التعرض له أصلاً كما ترى.

ولكن ما أورده الفاضل المذكور عليه من عدم انتظام ما ذكره بحسب الظاهر، ليس بشيء، إذ على تقدير الفرق بين القسمين بما ذكره القائل، يمكن أن يحمل الطفل على المثال ويكون المراد الطفل ومن بحكمه في عدم قدرته على ادراك الكثرة وتجويز الصدق عليها، وحينئذ لا يحتاج إلى دعوى الانحصار الذي ذكره. وهذا الفاضل أيضاً لم يراجع كلام الشيخ وقال ما قال فتأمل.

قوله [ص ٥]: فإنّ نسبتها إلى المعلولات نسبة البسائط إلى المركبات

فكما أنّ البسائط أعرف عند العقل والمركبات عند الحس كما سيأتي فكذا تلك العلل والمعلولات.

قوله [ص ٥]: لكنه كما أنّ الطبيعة تبدأ في الايجاد بالعوام والبسائط

قد يتراءا التنافي بين هذا وبين ما سبق منه أنّ ابـتداء فـعل الطـبيعة مـن الشخصيات المعينة. ويمكن دفعه بأنّ المراد بالابتداء بالعوام أن توجد أولاً العام وإن كان بشخصه ثم يوجد الخاص كذلك. مثلاً في ايجاد الانسـان يـوجد أوّلاً شخصاً من الجسم المطلق ثم من النامي ثم من الانسان وعلى هذا فلا تنافي بينهما فافهم.

الفصل الثاني

قوله [ص٥]: بأنّه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة

أي فرض وجودها فيه بالفعل أو فرض فيها بالفعل. وقوله: وإن غيرت الامتدادات الموجودة فيه بالفعل يؤيد الأوّل.

قوله [ص٦]: بطل كل واحد من أعيان تلك الأبعاد المحدودة

قال بعض سادة المحققين: قوله هذا ناطق بأنّ استبدال الشكل إنّما يبطل كلا من ذهاب آحاد امتداداته المحدودة مع انحفاظ شخصية المساحة الممتدة في الجهات بعينها، لازدياد المزداد منها بمقدار انتقاص المنتقص منه، فكما شخصية الصورة الجسمية الممتدة في الجهات منحفظة بعينها مع تبدل ذهاب آحاد امتداداتها المحدودة فكذلك الجسمية التعليمية، بل ليست الجسمية التعليمية العرضية إلّا تعين انبساط صورة الجسمية الجوهرية الممتدة في الجهات بحسب تحددها في الذهاب وقطعها من المساحة، فتارة يقال الجسمية التعليمية هي نفس مرتبة محدودية انبساط الجوهر الممتد في الجهات وتعين قسطها المساحي، وتارة يقال هي نفس الجوهر الممتد من حيث مرتبة محدودية قدر الانبساط وتعين قسط المساحة لا من حيث سنخ صورته الجوهرية الامتدادية. ومن هناك

يستثبت الفرق بين الصورة الجسمية الجوهرية والجسمية التعليمية العرضية. ولهذا المقام حق من بسط القول فيه يطلب من سائر كتب الشفا ويطالب بتحقيقه ذمّـة كتابنا الايماضات والتشريقات[٢٠]. انتهى.

وكتب أيضاً على قوله: والجسم باق بجسميته:

أي بجسميته الشخصية وشخصية جسمية التعليمية التي هي تعين صورته الجسمية في القدر المساحي، وإنّما المتبدل في هذه الصورة كل من آحاد أبعاده المعينة وامتداداته المحدودة دون شخصية المساحة. انتهى.

وتبعه بعض الفضلاء أيضاً فكتب على قول الشيخ:

وعلمت أنّ هذه الامتدادات المعينة: أي المعيّنة لخصوصية الذهـاب هـي كمية أقطار الجسم لا كمية نفس الجسم التي هي جسميته التعليمية فلا يلزم مـن تبدلها تبدل الجسمية التعليمية على ما هو التحقيق.وإنّـما لم يـتعرض للـجسمية التعليمية في التبدل وعدمه لأنّ غرضه هاهنا لم يتعلق بذلك بل الغرض هاهنا هو أنّ جسمية الجسم الطبيعي ليست باعتبار الامتدادات المتعينة الموجودة فيه بالفعل بل باعتبار امكان أن يفرض فيه تلك الامتدادات ليتضح بذلك تـحديد الجسـم الطبيعي بامكان فرض الامتدادات فتدبر. انتهى.

والظاهر أنّ الجسم الطبيعي هو الامتداد الخاص الذاهب في الجهات وإنّ عند تبدل شكل الجسم يبطل شخص جسمية التعليمي ويحصل شخص آخر ولا يكفي في تعين الجسمية التعليمية انحفاظ قدر المساحة بل البديهة تحكم بتبدل

٢٠. الايماضات في مسألة الحدوث والقدم للسيّد الداماد ﷺ طبع مع القبسات سنة ١٣١٥ كذا في الذريعة ٢/٥٠٩.

الجسمية التعليمي بتبدل آحاد امتداداته وإن بقيت المساحة محفوظة. وكلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات، وكذا كلام صاحب المحاكمات[٢١]، وكذا غيرهما من المحققين ناطق بما ذكرنا كما يظهر بالمراجعة فلا نصغى إلى ما ذكره هذان الفاضلان.

وما ذكره السيد المحقق من نطق كلام الشيخ بما ذكره ليس بشيء، فإنّ بذهاب أعيان تلك الأبعاد المحدودة يبطل الجسم التعليمي بالبديهة فكيف يكون ذلك ناطقاً ببقائه فتأمل.

قال المحقّق في شرح الاشارات: المقدار الثخين المتصل أعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مرّ وذلك لأنّه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل أشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعباً مثلاً، فهو أمر عارض للجسم[٢٢].

وقال المحاكم لا ارتياب في أنّ الجسم محفوف بسطوح فما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعي أو شيئان الجسم الطبيعي وكمية سارية فيه وهي الجسم التعليمي؟ استدل على المغايرة بينهما بأنّ الأشكال إذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة وأُخرى مربعاً وكالماء الواحد تختلف أشكاله بحسب اختلاف ظروفه، فلا خفاء في أنّ ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع أقطار الجسم،فإنّه إذا جعل كرة مثلاً كان له ثخن ثم إذا جعل مربعاً يبطل ذلك الثخن ويحصل ثخن آخر أصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها، فلابد أن يكون

---

٢١. يأتي كلامهما بعد خمسة أسطر.
٢٢. شرح الاشارات: ٢/٣٧ و ٣٨.

هناك أمران أحدهما باق لا يختلف والآخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي[٢٣].

قوله [ص٦]: وصورته جوهره ولا يتبدل

قال بعض الفضلاء: كذا في نسخة مقروّة على بعض الأعاظم، ويمكن أن يكون «وصورته وجوهره لا يتبدل» لكن الأوّل أدقّ وأظهر عند التحقيق وإن كان الثاني أظهر عند المتبادر فتدبر. انتهى.

ولا يخفى أنّ كلّاً منهما حسن ولا يظهر لا دقية الأوّل عند التحقيق ولا لأظهرية الثاني عند المتبادر وجه. نعم الأوّل أوفق في مقابل قوله: «هي كمية أقطاره وهي تلحقه وتتبدل»، وفي بعض النسخ: «صورته الجوهرية لا تتبدل» وهو أيضاً مثل الثاني.

قوله [ص٦]: وهذه الكمية ربما تبعت تبدل أعراض فيه أو صور

يعني أنّ تبدل هذه الكمية كما قد يتفق بتبدل شكل الجسم بفعلنا من غير تغير تبدل المساحة كذلك قد يتفق باعتبار تبدل أصل الكمية أيضاً مساحة باعتبار أن تكون الكمية تابعة لتبدل أعراض أو صور كالماء يسخّن فيزداد حجماً وهو مثال لتبدل الأعراض، ويفرض مثله في تبدل الصور أيضاً بأن يتبدل صورته النوعية ويزداد الحجم عند الصورة الثاني أو ينتقص.

قوله [ص٦]: فيكون من شأنه أن يقبل هذه الصور أو يقترن بها

كأنّه أراد بالقبول ما يكون على سبيل التقدم فيقابل الاقتران ويمكن أن يكون مجرّد تغيّر العبارة كما يقع كثيراً في كلام القدماء.

---

٢٣. وكان قوله: قال المحقق ـ إلى هنا ـ في الهامش وأدرج في المتن راجع المحاكمات: ٢/٣٤.

قوله [ص٦]: أمّا من شأن الطبيعة المطلقة الكلية

أراد به أنّ الهيولى يحتمل أن يكون جنساً تحته نوعان المتقدمة وهي في العناصر، والمقارنة وهي في الأفلاك، وكل من نوعي الهيولى يختص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الاشتراك في الجسمية، فهيولى الفلك لا تقبل إلّا صورة الفلك، وهيولى العنصر لا تقبل إلّا صورة العنصر. ويحتمل أن يكون نوعاً واحداً مشتركاً للجميع أي الأفلاك والعناصر فيكون من شأن ذلك النوع أن يقبل كل هذه الصور النوعية بعضها مجتمعة ومتعاقبة كالصور التركيبية في العناصر فإنّه تجتمع مع صور البسائط وتعاقب بعضها بعضاً، وبعضها متعاقبة فقط كالصور البسيطة الفلكية أو العنصرية فإنّها لا يمكن اجتماع صورتين منها وإنّما يمكن تعاقب بعضها بعضاً.

ثم إنّ الجنس والنوع يمكن أن يحمل على ظاهرهما، والمراد بالنوعين تعدد أنواع الجنس لا خصوص النوعين لاحتمال أن يكون هيولى كل فلك نوعاً مغايراً لسائر الهيوليات كما هو رأيهم، ويمكن أن يحملا على النوع والشخص فيكون الترديد بين أن يكون شخصاً واحداً أو شخصان، وهذا كله على ما يحتمل أن يكون كذلك في بادي الأمر ولكن قد تقرر رأيهم بعد النظر والتأمّل على أنّ هيولى كل فلك نوع منحصر في فرده، وهيولى العناصر نوع مبائن لها، وهي أيضاً منحصرة في شخص واحد، فهيولى جميع العناصر شخص واحد كما تقرر في مقرّه.

قوله [ص٦]: من جهة أنّها قابلة لصورة أو لصور يسمى هيولى

قال في القاموس[٢٤] الهيولى القطن وشبه الأوائل طينة العالم به.

---

٢٤. قاموس اللغة ج٤ ص ٧٢.

وعلى هذا فيمكن أن يكون تسميته بالهيولى باعتبار أنّها بالقوة قابلة للصور باعتبار تشبيهه بالقطن في قابليته الأنواع ما يتكون منها بعد الغزل والنسج. ويمكن أيضاً أن يكون الهيولى في لغة اليونانيين بمعنى يناسب ذلك.

قوله [ص٦]: معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزء رسم الجوهر

وهو المحل المتقوّم بنفسه أي لا بذلك الحالّ فإنّ الهيولى لا يكون موضوعاً بذلك المعنى البتة أي لا يجب كونها موضوعة لجميع الصور فإنّها ليست موضوعة للصور الجوهرية التي يتقوم بها في وجودها أو تقومها نوعاً. نعم إنّما تكون موضوعة بهذا المعنى للصور العرضية حيث جعل الصورة هاهنا شاملة لها فالمراد بالموضوع هاهنا هو المحل مطلقاً.

قوله [ص٦]: يسمى اسطقسا

لغة يونانية ولم أجده في لغة العرب.

قوله [ص٦]: وكأنّها إذا ابتدأ منها يسمى عنصراً فإنّ العنصر ـ بضم الصاد وقد يفتح ـ بمعنى الأصل وهو يناسب ما ذكره.

قوله [ص٦]: إذ الاسطقس هو أبسط أجزاء المركب

فإذا ابتدأ من المركب وانتهى إليها يعلم أنّها أبسط أجزائه فيناسب تسميتها بالأسطقس.

قوله [ص٦]: كالذي يفيد المادة الأولى والصورة الجسمية الأولى

وفي بعض النسخ بدون الواو (فيكون متعدياً إلى مفعولين) فيكون إشارة إلى أنّ إيجاد أصل الجسم هو بأن يفيد أي يبذل للمادة الصورة الجسمية التي

توجد المادة بها.

قوله [ص٧]: يشير العقل إليها

يشير إلى أنّها لكونها الجزئية لا يدركها العقل ولكن يشير إليها بمشاهدة آثارها بالحواس أو بملاحظة أوصاف كلية يجب انحصارها في ذات واحدة بالشخص.

قوله [ص٧]: وهو منسوب إلى جميعها بأنّه مبدؤه لا أنّه طبيعي

أي يكون كونه منسوباً إلى الجميع بأنّه مبدأ له باعتبار أنّ الجميع طبيعي وهو مبدأ لكل طبيعي، فلو كان ذلك المبدأ طبيعياً يلزم أحد ما ذكره من المحذورين.

قوله [ص٧]: إذ كان لا يخالط الطبيعيات بوجه

غاية الأمر أنّه مبدأ الطبيعيات، وفي الطبيعي لا يبحث إلّا عما هو طبيعي ولا يبحث عن مبدأ الطبيعيات، بل إنّما يذكر المبادئ في كل علم في جملة الموضوعات. ومع ذلك فعسى أن يكون ذلك المبدأ مبدءاً لغير الطبيعيات أيضاً أي يكون كذلك لا محالة فإنّه مبدأ للمادة والصورة على ما ذكره، وهما ليسا من الطبيعيات على ما فسر سابقاً الأمور الطبيعية في أوّل الفصل الأوّل، بل هما مبدءان للطبيعيات فيضعف مناسبتها للطبيعيات باعتبار المبدئية أيضاً لعدم اختصاص مبدئيته بها، فلو جوّز البحث عن المبادئ أيضاً في العلوم لما جاز عن مثل ذلك المبدأ بل كان يجب أن يكون مبدءاً مختصاً.

قوله [ص٧]: إذ عرف الحال التي يختص بما هو فاعل في الطبيعيات من الطبيعيات

اشارة إلى أنّ بحث الطبيعي عن المبدأ الفاعلي المشترك بالنحو الآخر ليس بحثاً عن كل ما هو مبدأ فاعلي لأمر طبيعي وإن لم يكن ذلك الفاعل من الأمور الطبيعية، إذ لا وجه لبحث الطبيعي عنه، بل عن كل فاعل طبيعي لأمر طبيعي. وإلى هذا أشار أوّلاً أيضاً في توجيه البحث عنه بقوله: «أنّه كيف قوته وكيف تكون نسبته إلى معلومه في القرب والبعد والموازاة والملاقاة» حيث ذكر الأمور التي لا تلحق إلّا للطبيعيات فافهم.

قوله [ص٨]: وربّما أقامت صناعة الجدل في أفادة نفس المتعلم طرفاً

وكان ذلك بتعديد ما نشاهد من الحوادث ونشاهد فيها وجود مادة سابقة كما في مراتب خلق الانسان وغيره، وأنت تعلم أنّ هذا لا يصلح للسكون إليه في الدعوى الكلية.

قوله [ص٨]: ويكون مبدء على ما قيل

من اطلاق المبدأ على كل ما لا بد من وجوده ليوجد شيء من غير انعكاس كما سبق آنفاً.

قوله [ص٨]: فإنّ المتوسط إنّما يتغير عنه وإليه من حيث فيه ضدية ما

دفع لما يتوهم من أنّ التغير قد يكون من الطرف إلى المتوسط أو من المتوسط إلى الطرف أو من المتوسط إلى المتوسط ولا مضادة في شيء من تلك الصور بناءاً على حملها على الحقيقة. ووجه الدفع أنّ التغير من المتوسط أو إليه من حيث فيه ضدية ما، ومرادنا بالمضادة هاهنا هو مطلق التضاد لا خصوص الحقيقي فافهم.

قوله [ص٨]: ويشبه أن يكون الفرق بين المضادة [والهيئة] والعدم

وهو أنّ الضدين يعتبر فيهما أن يكونا وجوديين بخلاف الهيئة والعدم لمكان العدم.

قوله [ص٨]: بل يقال أنّ الانسان كان كاتباً

أي وجد وحدث كاتباً، وأنّ الخشب كان سريراً أي وجد وحدث سريراً.

قوله [ص٨]: بمعنى أنّه كان بعد أن كانت

كأنّه صوّر المعنى أوّلاً في النطفة، ويقاس الخشب عليها. وحاصله أنّ النطفة كان عنها ما كان بمعنى أنّه كان بعد أن كانت النطفة على حال ثم استلّ أي جرّدت عن تلك الحالة، والأمر في تذكيره كأنّه هيّن. يمكن أن يجعل المعنى ثم استلّ كل واحد من النطفة والخشب عن تلك الحالة التي كانتا عليها فيكون عوداً إلى تصوير المعنى في كل منهما بعد ما خصّ أوّلاً بالنطفة والأمر فيه أيضاً هيّن. ويمكن أن يكون المعنى ثم استلّ الحال من النطفة أي أزيل عنها فإنّ الحال يجوز فيها التذكير والتأنيث.

وكيفما كان فشيء [في قول المصنّف ثم استلّ منهما شيء وقوم به الكائن الذي قيل إنّه كان عنهما] اسم كان أي كان بعد ما ذكر شيء وهو ما صار إليه النطفة أو الخشب بعد الاستلال، وقوم بذلك الشيء الكائن الذي قيل أنّه كان عنهما أي عن النطفة والخشب فإنّه بضمير التثنية في النسخ التي رأيناها فلابد من حمله على العود الذي ذكرها.

ويمكن أن يكون من تحريف النساخ وكان الأصل «عنها» بضمير التأنيث

الراجع إلى النطفة.

وفي بعض النسخ: واستلّ عنهما بضمير التثنية وحينئذ فـفيه أيـضاً العـود المذكور، ولابدّ أن يحمل استلّ على المعنى الثاني الذي ذكرنا، والمراد أنّه لما تقوم ذلك الكائن بالشيء المذكور بعد الاستلال أي ركب منه ومن غيره مما يصير به إنساناً أو سريراً. فاستعمال عن باعتبار البعدية والتركيب جميعاً فتدبر.

الفصل الثالث

قوله: فإنّه لا يكون هيولى واحدة تارة يقبل صورة الكائنات ـ الخ ـ

هذا إذا كان قبول كل صورة منها بدلاً عن الأُخرى كما هو الظاهر، ظاهر. وأمّا إذا كان قبول كل منها معاً كما يقولون في هيولى العناصر إنّها شخص واحد ولا يتكثر بتكثر الصور بل يتحصص بذلك، فلو صح ذلك فيجري مثله هاهنا أيضاً فإنّه إذا لم يمتنع أن يكون شخص واحد في حالة واحدة ماءاً وتراباً معاً وزيداً وعمرواً كذلك فلم لم يجز أيضاً أن يكون في حالة واحدة فلكاً وعنصراً معاً. لكنا لا نفهم ما قالوه في العناصر فإنّه لو توهم للهيولى مقدار ممتد بامتداد احياز العناصر وإن كان بتبعية الصور فيجوز أن يكون حصّة منها ماء. وحصّة أُخرى تراباً وهكذا فلا يكون هيولى كل العناصر إلّا شخصاً واحداً يتحصص بحصص كثيرة. وإذا كان كذلك فيجري مثله في هيولى العناصر والأفلاك أيضاً إذ لا يستحيل حينئذ أن يتحدا شخصاً وإن تحصص باعتبار كل صورة. نعم يمكن ابطال ذلك بدليل من خارج مثل أن يقال إنّه إذا كانت شخصاً واحداً امتنع تخصيص حصة منه بصورة الفلك من غير سبق استعداد وقابلية خاصة بها وهو كلام آخر، والكلام فيما ذكره الشيخ فإنّ ظاهره دعوى الاستحالة بالنظر إلى مفهوم ذلك مع قطع النظر عن الدليل الخارج.

وأمّا إذا لم يتوهم له مقدار كذلك وكانت الهيولى في كل جسم عنصري كل الهيولى في جسم آخر كذلك كما هو ظاهر كلامهم، فهو مما لا نفهمه ولا نفهم أيضاً تحصّصها حينئذ باعتبار الصور ولكن لو صح ذلك فيجري في جواز اشتراك الفلك والعنصر أيضاً في هيولى واحدة بالشخص إلّا أن يبطل ذلك بدليل من خارج كما ذكرنا فتأملّ.

قوله [ص ١٠]: وبعيد أن يكون كذلك

إذ الظاهر أنّ اختلاف الصور تابع لاختلاف المواد وأنّ مع تماثل المواد لا وجه لاختصاص بعضها ببعض الصور وبعضها ببعض آخر.

قوله [ص ١٠]: فإن كان تصرف الأجسام في الكون والفساد

وكذا في حال الاتصال والانفصال، ويمكن أن يكون مراد الشيخ بالكون والفساد ما يشملهما.

قوله [ص ١٠]: لكان ذلك المبدأ الصوري

أي ذلك المبدأ الصوري المشترك أو المختص مداوم الاقتران بالهيولى إذ المفروض عدم مفارقة تلك الصورة عن هيولاها، والهيولى عندهم قديمة ولا يجوز حدوثها فلابد من مداومة اقترانها بالهيولى إن لا يكون ممّا يكون ويفسد.

قوله [ص ١٠]: لم يبعد أن يكون

بل يكون البتة فإنّ كلامنا في المبادى المشتركة للطبيعيات ولاشك في وجود ما وجد منها. ويمكن أن يكون مراد الشيخ نفي اشتراك عدم واحد بين اثنين منها أصلاً وحينئذ فيحتاج إلى ما ذكره لكن حينئذ يمكن أن يناقش بجواز

اشتراك عدم بين أمرين متلازمين لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر. والظاهر أنّ الدعوى لا يحتاج إلى البيان.

وقد يناقش أيضاً فيما ذكره الشيخ بأنّه يجوز أن يكون عدم واحد عدماً لجميع الموجودات متحققاً قبلها ويكون لبعضها عدمات أُخرى أيضاً، وحينئذ فإذا وجد شيء منها لم يبق ذلك العدم المشترك وإن وجد عدم آخر لما لم يوجد.

ولا يخفى سخافتها فإنّ مع بنائها على تعدد العدم لشيء واحد وهو ممّا ينقبض عنه العقل، يمكن دفعها بأنّ مراد الشيخ عدم جواز اشتراك ما ثبت كونه مبدءاً من العدم وهو ليس إلاّ العدم الذي لا يبقى بعد وجود ذي المبدأ وهو لا يجوز اشتراكه، وأمّا العدم الذي ذكره المناقش فلا يثبت مبدئيته إلّا لما يرتفع بوجوده، وأمّا سائر الأشياء التي يرتفعة ذلك العدم ولم يوجد هي بعد فلا يثبت مبدئية ذلك العدم لها، بل إنّما هو مجرد احتمال وكلام الشيخ ليس فيه فافهم.

قوله [ص ١٠]: ونظرنا هاهنا في المبادئ هو من هذه الجهة

أي المشتركة على الوجه الكلي وليس في الجهة الأولى أي المبدء الواحد بالشخص المشترك لعدم ثبوت مثل ذلك المبدء في شيء من الثلاثة إن لم يثبت خلافه.

قوله: وأمّا إذا قصدنا إلى الأعيان الموجودة منها

أي إلى أعيان أفراد ذلك المبدء المشترك من الثلاثة.

قوله [ص ١١]: ولهذا العدم عدم بالعرض

أي غير الفساد الذي ذكره أوّلاً والفرق بينهما أنّ الفساد عدم طار على

العدم، بخلاف هذا فإنّه إذا وجدت الصورة دائماً أو في وقت لم يتحقق عدمها في زمان وجودها لا أنّه يطرأ عليه العدم، وإذا ثبتت الصورة بعد ما لم تكن فـيفسد عدمها السابق عليها أي يطرأ عليها العدم.

وقوله [ص ١١]: كما أنّ له وجوداً بالعرض

أي غير كونه الذي ذكره أوّلاً وذلك بأن لا يوجد الصورة أصلاً فإنّه حينئذ لعدمها وجود دائم بالعرض لوجود المادة التي ينتزع منها هذا العدم، والكون الذي ذكره أوّلاً هو أنّ يفسد الصورة من المادة فيحدث عدمها فيها.

قوله [ص ١١]: ولكن ليس قوام الصورة ووجودها هو بالقياس إليه

أي لا يعتبر في مفهومه الاضافة إليه بكونه عـدماً له بـل ذلك يـعرض له باعتبار ما بخلاف قوام هذا العدد ووجوده فانّه يعتبر في مفهومه الاضافة إلى هذه الصورة فإنّه عدم لها.

قوله [ص ١١]: والقوة على العدم هي بهذه المنزلة

أي اعتبار يعرض للمادة حين وجود الصورة، فإنّ العقل ينتزع منها أنّ من شأنها قبول عدم تلك الصورة بزوالها عنها أو بحصوله لها بدلاً عنها وليس ذلك قوة حقيقية التي هي موجودة عندهم من الكيفيات الاستعدادية فإنّها هي التي تكون بالقياس إلى الفعل والاستكمال، ولا استكمال بالعدم ولا فعل حقيقياً له.

قوله [ص ١١]: كيف وقد وقع تحت كل واحد مـنها أصـناف شـتّى مـن مقولات شتّى

هذا في المادة والصورة ظاهر، وأمّا في العدم فلا، إلاّ أن يتمحل ويقال أنّ

ذلك فيه باعتبار ملكاته.

قوله [ص١١]: وقد كنا بيّنا

هذا تمهيد لا يراد فصل تعريف الطبيعة بعد ذلك. وقوله: إذ قد فرغ من المبادئ بمنزلة عنوان ذلك الفصل وتمهيد الكلام فيه وأمّا الفصل الآتي بلا فصل فهو قد تخلل في البين للوجه الذي يذكره.

قوله [ص١١]: أي المقومة للكائن أو للجسم الطبيعي

الترديد باعتبار أنّه إذا اعتبر الكائن يدخل العدم أيضاً في مباديه وإذا اعتبر الجسم الطبيعي لا يدخل بل ينحصر مباديه في المادة والصورة.

قوله [ص١١]: التي هي أولى بأن يسمى عللاً

فإنّ المتبادر من العلل أن تكون خارجة وإن كان قد تطلق على ما يشمل الأجزاء أيضاً، والمتبادر من المبادئ هو الأجزاء وإن كان قد تطلق على ما يشمل العلل الخارجة أيضاً.

الفصل الرابع

قوله: إنّ الموجود واحد غير متحرك

لا يخفى أنّ ظاهر كلامهما وحدة الموجود مطلقاً، وعلى هذا فلا يلائم عده من المذاهب المستفسدة في مبادئ الطبيعيات وإن أُوّل بما ذكره الشيخ فليس من المذاهب المستفسدة وإن كان في كلامهما قرينة على أنّ المراد بالموجود مبدء الطبيعيات فيلائم ما سبقه وكان بظاهره من المذاهب المستفسدة لكنه ليس كما ذكره الشيخ من كونه محالاً بيّن البطلان لا يمكن الاستدلال على بطلانه لكون كل مقدمة أخفى منه.

ويمكن أن يقال أنّ عدّه من تلك المذاهب بناء على ظاهره فإنّ اتحاد الموجود مطلقاً يستلزم اتحاد مبدأ الطبيعيات أي الحقيقة النوعية لجميعها فعدّه بعض أصحابه منها ليناسب سؤال المتكلّم عليه في هذا الموضع فافهم.

قوله [ص١١]: ومثل مذهب من قال انّه واحد غير متناه

الظاهر أنّ الضمير راجع إلى الموجود وحينئذ فهو أيضاً كسابقه في عدم ملائمة عده من المذاهب المستفسدة في مبادئ الطبيعيات. ويمكن جعله راجعاً إلى مبدء الطبيعيات بقرينة ما ذكره سابقاً ويؤيده أيضاً ما سيجيء في كلام الشيخ

حيث قال: أمّا القائلون بأنّ المبدأ واحد، وقال: أحدهما من جهة أنّهم قالوا المبدأ واحد وكذا ما نقل من مذهبهم في الفن الثالث كما سننقله آخر الفصل فانتظر.

قوله [ص١١]: الذي هو بالحقيقة موجود

أي موجود لذاته لا أنّ الموجود حقيقة ينحصر فيه وأنّ غيره تعالى ليس موجوداً إلّا مجازاً.

وقوله [ص١١]: أنّه غير متناه

أي مسلوب عنه التناهي وليس من شأنّه التناهي. فيكون قوله: وانّه غير متناهي القوة، تأويلاً آخراً له .ويمكن أن يكون الأوّل مجرّد نقل عبارتهم والثاني بياناً لمرادهم. وقوله: أو أنه متناه، تأويل لقول برمايندس(٢٥) أنّه متناه.

قوله [ص١٢]: فإن لم يذهبا إلى هذا وكابرا

ويكون قولهما محمولاً على ظاهره، وهو أنّ الموجود واحد متناه أو غير متناه وليس في الوجود اثنان أصلاً.

قوله [ص١٢]: أظهر من النتيجة

أي النتيجة التي تنتج عند ابطال مذهبهم وهي أنّ الموجود متعدد البتة وليس بواحد فقط، والمراد بهذا المحال هو انحصار الموجود في واحد فقط لكونه محالاً بحكم الحس والمشاهدة.

قوله [ص١٢]: مثل ما يقال إنّه إن كان الموجود جوهراً فقط

---

٢٥. هو الفيلسوف المشهور ولد ٦٣٦ قبل ميلاد المسيح عليه السلام راجع مطرح الأنظار في تراجم أطباء الأعصار ص ٢٥٦ وتاريخ الحكماء للقفطي ص ١٢ طبع بغداد.

كان الاقتصار عليه، لظهور أنّه لا يمكن أن يكون عرضاً فقط إذ لابد له من موضوع وأنّه إذا كان واجباً فلا يوصف بالتناهي ولا بعدم التناهي لو حملا على ظاهرهما.

قوله [ص١٢]: فيكون الموجود فوق اثنين

الظاهر فوق واحد ويمكن أن يكون مراده بفوق الاثنين ما يعم الاثنين وما زاد عليهما فإنّ الأعم فوق الأخص، أو الكل المشتمل على الاثنين إذ لا بعد في اطلاق الفوق على الكل فإنّ الجزء تحت الكل.

ويمكن أن يجعل بناؤه على ما يقال: إنّه إذا وجد اثنان فيوجد ثالث حقيقة وهو المركب منهما وإن كان التركيب اعتبارياً إذ لا شك أنّ معروض الكثرة يكون موجوداً لا محالة، وكون التركيب اعتبارياً لا ينافي أن يكون المجموع موجوداً حقيقة وظاهرهم دعوى البداهة في وجود معروض الكثرة. وقد يستدل عليه بأنّ جميع أجزاء الشيء إذا كان موجوداً كان ذلك الشيء أيضاً موجوداً البتة لأنّ عدم المركب لا يكون إلّا بعدم جزء منه.

فإن قيل: إنّه إذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث هو معروض وصف الاثنينية، والمجموع معروض وصف الثلاثية، وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية.

أُجيب بأنّ الرابع الذي هو معروض وصف الثلاثية اعتباري محض لا تحقق له في الخارج، أصلاً، لأنّ هذا المجموع إنّما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المفروضين أوّلاً وجزئية المجموع المركب منهما، فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه

مكرراً لا يمكن أن يكون موجوداً في الخارج بل لو صح ذلك فإنّما هو في الاعتباريات وقد ادعوا الضرورة فيه. هكذا قيل.

ولا يخفى أنّه إذا كان بناء حكمهم على دعوى البداهة فحاصل الجواب يرجع إلى الفرق بين الثالث والرابع بأنّ البديهة تحكم في الأوّل بوجوده ولا تحكم به في الثاني بل تحكم فيه بعدمه. وإن كان بناءاً على الاستدلال الذي ذكرنا فالظاهر أنّ النقص وارد عليه ولا يندفع بما ذكر في الجواب بل هو مؤكد آخر له إلّا أن يقال أنّ مرادهم في الدليل بالأجزاء هو الأجزاء التي لا يكون فيها جزء مكرر فيرجع دليلهم أيضاً إلى دعوى البداهة في خصوص تلك الأجزاء وحينئذ فلا يرد النقض هذا.

وأنت خبير بأنّ ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة في توجيه كلام الشيخ كأنّه يمكن أيضاً اجراؤها في تأويل قوله تعالى: ﴿فإنْ كُنَّ نساءً فوق اثنتين فلهنَّ ثلثا ما ترك﴾ [٢٦] مع أنّ فريضة البنتين أيضاً هي الثلثان فلا وجه للتخصيص بفوقهما. لكن في حمل الآية الكريمة عليها زيادة تكلف ليست في كلام الشيخ لا سيما الوجه الأخير، وكأنّك لست في مرية من هذا فتدبر.

لا يقال: على الوجهين الأوّلين لو أجريا في الآية الكريمة أنّهما إنّما يفيدان في تصحيح اطلاق فوق اثنتين على الاثنتين ولا يجديان في توجيه اطلاق النساء عليهما على القول بكون أقل الجمع ثلاثة كما هو المشهور.

لأنّا نقول على القول المذكور وإن لم يكن الجمع حقيقة في الاثنين فلا منع من اطلاقه على الاثنين أو على ما عمهما مجازاً. وعلى هذا فإذا حمل الآية

٢٦. سورة النساء: ١١.

الكريمة على أحد الوجهين يكون فوق اثنتين تفسيراً للنساء، وإنّ المراد بها ليس ظاهرها الذي يكون أقله الثلاث بل المراد فوق اثنتين على أحد الوجهين، وظاهر أنّه لا مجال في الحمل على المجاز بعد التصريح به فتأمّل.

ثمّ أنّ في بعض النسخ بعد قوله: فوق اثنين «كم وجوهر» وهو على الوجه الأوّل بيان للاثنين لا لما فوقهما، وعلى الثاني يمكن أن يكون أيضاً بياناً للاثنين وهو ظاهر، ويمكن أن يكون بياناً لما فوقهما بأن يراد بها مجموع الكم والجوهر، وعلى الثالث يحتمل الوجهين، أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فبأن يراد بالكم والجوهر كل واحد منهما ومجموعهما وفيه تكلف، وعلى الأوّل يكون الاقتصار على بيان الاثنين وترك ما فوقهما بناءاً على ظهور أنّه يلزم من وجود الاثنين ثالث هو مجموعهما بناءاً على القول الذي نقلنا فلا حاجة إلى التعرض له فتدبر.

قوله [ص١٢]: بل يحتاج في أبانته إلى تكلف يعتد به

وهو ما قالوه في اثبات مغايرة الجسم الطبيعي للتعليمي من أنّه قد يتبدل المقادير مع بقاء الجسم الطبيعي بحاله والمراد بما هو بيّن بنفسه عدم انحصار الوجود في واحد الذي هو نقيض مذهبهما.

قوله [ص١٢]: وكذلك ما قالوا من أنّ المحدود متجز بأجزاء حدّه

لا يخفى ما فيه إذ على تقدير تسليم لزوم كون الحد مركباً لا يكون الموجود الواحد الذي ذكروه محدوداً، ولو سلم فلعلّ مرادهم بكونه واحداً: أنّه واحد في الخارج ولا يتعدد فيه، وهو لا ينافي كونه مركباً من أجزاء ذهنية الذي يلزم من كونه محدوداً.

قوله [ص١٢]: فانّهم وضعوا ذلك المبدأ مبدأ للكائنات الفاسدات أيضاً كما وضعوا ذلك المبدأ مبدءاً للطبيعيات مطلقاً كما نقلنا عنهم وضعوه مبدء للكائنات الفاسدات أيضاً إمّا بالتصريح بذلك أيضاً أو لتضمن ذلك لهذا، وعلى هذا فلما كان له التكلم في تحقيق مبدء الكائنات الفاسدات التي هي من أنواع موضوع العلم وليس ذلك بحثاً بالعرض فالأخلق به أن يؤخر البحث عنه إلى ذلك الموضع ولا يتكلّم فيه في هذا الفصل الذي أدخله في كتابه بالعرض كما سيذكره.

ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف.

ويمكن أن يكون «أيضاً» متعلقاً بالفاسدات ويكون المعنى أنّهم وضعوا ذلك المبدء مبدءاً للكائنات الفاسدات لا لكل الطبيعيات، فالأخلق بنا أن نتكلّم فيه في الموضع الذي نتكلم فيه في مبادئ الكائنات الفاسدات لا في المبادئ العامة.

ويمكن أيضاً أن يكون متعلقاً بقوله: «وضعوا» أي كما أنّهم جعلوا ذلك المبدء مبدء واحداً ماء أو هواء أو غير ذلك كذلك وضعوه مبدء للكائنات الفاسدات لا لجميع الطبيعيات، فالأخلق بنا أن نتكلم فيه في الموضع المذكور.

أو يكون متعلقاً بقوله: «أنّهم» أي أنّهم أيضاً وضعوه مبدء للكائنات الفاسدات لا لغيرها، فالأخلق بنا أيضاً ما ذكرنا.

ولا يخفى ما في هذه الوجوه أيضاً من التكلف.

على أنّه يرد عليها أنّها لا يلائم ما ذكره أوّل الفصل من وصف المذاهب المستفسدة بأنّها في مبادئ الطبيعيات، وأيضاً ما سيجيء منه في الفصل الثاني من الفن الثالث حيث نقل عنهم: أنّ الأشياء الطبيعية تتغير بعضها إلى بعض وكل متغير

فإنّ له شيئاً ثابتاً في التغير هو الذي يتغير من حال إلى حال فيجب من ذلك أن يكون لجميع الأجسام شيء مشترك محفوظ وهو عنصرها، ثم مال كل واحد منهم إلى اختيار عنصر واحد فيشبه أن يكون أقدمهم من رأى أنّ العنصر الواحد ماءاً ـ إلى آخر ـ ما ذكره هناك ـ.[٢٧]

ثم أنّ هاهنا وجهاً خامساً وهو أن يكون متعلقاً بقوله: «أنّهم» ويكون المعنى أنّهم أيضاً وضعوا ذلك المبدء مبدءاً للطبيعيات لأجل الكائنات والفاسدات[٢٨] أي لأجل تصحيح الكون والفساد فيها، فالأخلق بنا أيضاً أن نتكلّم فيه هناك وأن نبيّن أنّ تصحيح الكون والفساد لا يتوقف على ما ذكروه من وجود جسم طبيعي ذي صورة مقيمة إياه بالفعل بل يتصحح بوجود مادة مشتركة تقبل صورة كل واحد من العناصر كما سيفصله في الفن الثالث .

وهذا أيضاً لا يخلو عن تكلف.

هذا ما سنح لي من الوجوه وعليك بالتأمل عسى أن يظهر لك وجه آخر أقرب من هذه ترك لك.

قوله [ص ١٢]: متفقة في الجوهر مختلفة في الأعراض

قد يقال: كأنّه أراد بالأعراض الأُمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج أو يخص الموجود أو المبدء في كلامهم بالجوهر ولايخفى أنّه يمكن تخصيص المبدأ في كلامهم لو كان بالمبدء المادي لئلا يلزم عليهم ما ذكره الشيخ.

---

٢٧. الشفا الطبيعيات ص ١٠ و ١٨٩.

٢٨. كذا.

وفيه أنّه ليس مراد الشيخ لزوم ما ذكره على مجرّد ما نقله هاهنا من مذهبهم بل أنّ ذلك مذهبهم في الواقع كما يظهر مما نقله عنهم في الفن الثالث، فإنّه قال: وهاهنا قوم يرون الاستحالة ولا يرون كونا البتة، وأكثر هؤلاء هم الذين يقولون بعنصر واحد إما ناراً أو ماء أو هواء وإما شيئاً متوسطاً بين هواء ونار أو هواء وماء. فإن رأوا أنّ العنصر نار مثلاً كوّنوا عنه الأشياء بالتكاثف فقط حتى أنّه إذا تكاثف حداً من التكاثف صار هواء، وإن تعداه إلى حد آخر صار ماء، وإن تعداه إلى آخر حدود التكاثف صار أرضاً. ولا يجوزون مع ذلك أن تكون جوهرية النار الذاتية تبطل، بل عندهم أنّ الأرض نار محفوظة في جوهرها مسلوب عنها عارض التخلخل المفرط. وإن رأوا أنّ العنصر أرض أقاموا التخلخل بدل التكاثف وعملوا بالعكس، وإن رأوه شيئاً آخر عملوا فيه الضدين من التكاثف والتخلخل فجعلوه بحيث إذا تكاثف صار عنصراً أكثف منه وإذا تخخل صار عنصراً ألطف منه وأخف من غير بطلان جوهريته. انتهى.[٢٩]

ومن هذا يعلم أنّ مذهبهم ليس اتحاد الموجود مطلقاً أو مبدئه مطلقاً بل كلامهم في خصوص الأجسام، إمّا مطلقاً كما نقلنا عن الشيخ سابقاً أو في خصوص العنصريات كما يظهر من هذا الكلام منهم وصريح في اتحاد الجميع نوعاً فلا يمكن حمل المبدأ في كلامهم لو كان على المبدأ المادي فقط فتدبر.

قوله [ص ١٢]: إذ مبادئها غير متناهية فلا يحاط بها علماً

لا يخفى ما فيه إذ عدم تناهي مبادئها لا يوجب إلّا عدم الاحاطة بها علماً بالتفصيل وكذا بما يتكوّن عنها ولا يأبى عن حصول العلم الاجمالي بهما، وعلى

---

٢٩. الشفا الطبيعيات ص ١٨٧.

هذا فيمكن أن يحصل لهم العلم الاجمالي بأنّ مبادئها غير متناهية وهو ظاهر.

قوله [ص ١٢]: فالأحرى أن نشتغل ـ الخ ـ

هذا أيضاً لأحد ما ذكرنا من الوجوه للأخلق الذي ذكره سابقاً فتذكّر.

قوله [ص ١٢]: وهذا الفصل داخل في كتابنا بالعرض

وذلك لأنّ ما كان من تلك المبادئ من المبادئ العامّة فليس للطبيعي البحث عنه لما تقرر عندهم أنّه لا يبحث في علم عن مبادئ موضوعه، وإذا لم يكن له البحث عنها فليس له البحث عن اتحاد الموجود مطلقاً وعدمه فإنّه لا تعلق له بذلك العلم أصلاً، بل محل ذلك البحث هو الالهي الذي يبحث عن الوجود المطلق. وإن كانت مبادئ الكائنات الفاسدات فموضع البحث عنها[٣٠] الموضع الذي يتكلّم فيه عن مبادئ الكائنات الفاسدات وليس موضعه هاهنا فهذا الفصل قد وقع هاهنا بالعرض باعتبار سؤال بعض أصحابه كما ذكره.

٣٠. التي هي من أنواع موضوعه وقد جوزوا البحث في العلم عن مبادئ خصوص أنواعه .

الفصل الخامس

قوله [ص ١٣]: قريباً من هذا الظن

فإنّ الظن فيها أيضاً الاستناد إلى طباعها لكن يتوقف على شرائط ومقدمات (ومعدّات خ) من خارج.

قوله [ص ١٣]: ثم ما يدرينا أنّ هذه الأجسام

استفهام انكاري، أي أيّ شيء يدرينا أن يكون حقيقة الأمر على ما ذكرنا لعل أن يكون هذه الأجسام ـ الخ ـ.[٣١]

قوله [ص ١٣]: على أنّه من الظاهر

كان غرضه من العلاوة أنّ نسبتها إلى الذات يحتمل وجهين: نسبتها إلى الجسم بما هو جسم، وإليه باعتبار قوة فيه. ومن الظاهر عدم صحة الأوّل وإلّا لزم اشتراك الأجسام فيها، والثاني وإن صحّ عند العقل لكن لا نجزم به بدون دليل لوجود الاحتمال الذي ذكرنا.

قوله [ص ١٣]: لكنا نضع وضعاً

---

٣١. اقتباس من قوله تعالى: ﴿وما يدريك لعلّه يزّكى﴾. منه رحمه الله.

استدراك عما قبل العلاوة لا منها كما لا يخفى.

قوله [ص ١٣]: لأنّه يبرهن من الصناعة بنفسها على مبادئها

وذلك لأنّ الطبيعة بالمعنى الأوّل من المبادئ المشتركة لجميع الأمور الطبيعية، ومثل هذه المبادئ لعلم لا يثبت في ذلك العلم كما ذكره في الفصل الأوّل من هذه المقالة، وقد عرفت ما فيه وأنّه لا حجر في اثباتها في ذلك العلم غاية الأمر، عدم استحسانه، وظاهر أنّ مثل ذلك ليس من حقه أن يستهزأ به، فالحق أن يحمل كلام القائل على أنّ أصل إثبات الطبيعة من حقه أن يستهزأ به. لكونه بينا بأدنى التفات وما ذكره الشيخ من لزوم كلفة شاقة في أن يثبت أنّ لكل متحرك محركاً ليس بشيء لظهور أنّ الحركة ليست واجبة لذاتها فلابد لها من سبب هو المحرك لبداهة استحالة الترجح بلا مرجح، وكيفما كان فلا ريب أنّ اثبات ذلك أحق بالاستهزاء من اثبات موضوع العلم في ذلك العلم وهو ظاهر.

قوله [ص ١٣]: فضلاً عن أن يسلم محركاً ويجعله خارجاً

أي يحتمل أن يكون خارجاً فيلتمس الحجة على نفيه ليثبت كونه الطبيعة، وأمّا حمل الخارج على الطبيعة لكونها خارجاً عن حقيقة الجسم بما هو جسم فلا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف.

وقوله [ص ١٣]: إلّا أنّ الحق

قد عرفت ما هو الحق فيه وأنّه على تقدير عدم جوازه ليس ممّا يكون حقه أن يستهزأ به.

قوله [ص ١٣]: من الحركة إن كانت والسكون إن كان

وفيما وجد فيه كلاهما مبدأ للحركة في وقتها وللسكون في وقته ويكـون مبدئيتها لكل منهما مشروطة بشرط كوجود الحالة الملائمة في السكون وعدمها في الحركة.

قوله [ص ١٣]: من بعد أن استقصر هذا الرسم

أشار بذلك إلى أنّ التعريف المذكور رسم وليس بحد حقيقي كما ظنّه ذلك البعض واستقصره بناء عليه، كيف وقد اعتبر فيه أُمور تثبت بـالقياس إلى الغـير، فاطلاق الحد عليه أوّلاً مسامحة والمراد به ما يشمل الرسم أو الرسم.

قوله [ص ١٤]: ثم نقبل على كفاية هذا المتكلف لزيادة كلفته

أي على أن نسقط عنه مؤنة تلك الزيادة ببيان أنّه لا حاجة إليها ويكـفي أصل الحد.

قوله [ص ١٤]: أي مبدأ فاعلي

ولم يرد به العلة التامة وإلّا لزم عدم تخلف الحركة أو السكون من الطبيعة وليس كذلك ولا العلّة في الجملة وإلّا لزم أن يدخل الشرائط والآلات أيضاً فيها.

قوله [ص ١٤]: ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء

فيه للمنع مجال، إذ حدوث الاعـياء يـمكن أن يكـون بـاعتبار أنّ تـلك الاستحالة خلاف مقتضاها. وكذا للمنع على لزوم عدم تجاذب مـقتضى النـفس ومقتضى الطبيعة لأنّ مقتضى النفس وإن كان مقتضى الطبيعة أيضاً على التـقدير المذكور، لكن مقتضاها بحسب الاستحالة المذكورة وليست مقتضاها لذاتها، بل مقتضاها لذاتها خلافه، فلم لا يجوز أن يتجاذب المقتضيان؟ ألا ترى إلى الحجر

الذي رميناه إلى فوق أنّه لا ريب أنّه يستحيل الطبيعة فيه ويقتضي الحركة إلى فوق بحسب تسخير القاسر مع أنّه خلاف مقتضاها لذاتها، ويتجاذب المقتضيان ويضعف الاقتضاء التسخيري إلى أن يفنى بالكلية، فيتحرك حينئذ إلى السفل كما هو مقتضاها لذاتها فتأمل.

قوله [ص ١٤]: فإن عنى بذلك

ظاهره أنّ المراد تأويل قوله:[٣٢] «من ظن أنّ النفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة» بأن يكون مراده بالطبيعة هو الميل، ولا يخفى ما فيه من التكلف. ويمكن حمله على أنّه إن عنى المحدّد بزيادة قيد الأوّل الاحتراز عن النفس باعتبار أنّ النفس تحدث ميلاً وبالميل تحرك فليست مبدءاً أوّلاً. ولا يخلو عن التكلف.

قوله [ص ١٤]: وكان مثل هذا الميل ليس هو المحرك

وذلك لأنّ المراد بالمحرك هو الفاعل للحركة وظاهر أنّ الميل ليس بفاعل لها بل الفاعل هو الطبيعة أو النفس والميل آلة.

ولا يخفى أنّ فيه اشارة إلى دفع ما يتوهم من الاعتراض بعدم صدق التعريف على الطبيعة باعتبار أنّها ليست مبدءاً أوّلاً بل بتوسط الميل.

قوله [ص ١٤]: فذلك في غير التحريكات المكانية

أي التحريكات المكانية التي تكون في ضمن الانماء كحركات الحيوان بالارادة، وإلّا ففي الانماء حركة مكانية أيضاً.

---

٣٢. قوله غيره. ظ.

وما ذكره الشيخ من الوجهين كأنّه لا يجري في الحركة المكانية التي في ضمن الانماء.

وقال في المحاكمات الحركات المنسوبة إلى النفس إمّا حركات أينيّة وهي الحركات الارادية للحيوانات، وإمّا حركات في الكم كالانماء، وأمّا في الكيف كما يتحرك الثمار في الألوان، والنفس لا تفعل الحركات الاينيّة بواسطة طبائع الأجسام، فربّما تحرك الأعضاء إلى خلاف ما تقتضيه الطبيعة كما في الصعود ولهذا يحدث الاعياء للتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة، فلو كان تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت محركة إلى جهة مقتضى الطبيعة، فإنّ أقل ما في الواسطة والمبدأ أن يتوافقا في الحركة [٣٣]، نعم إنّما يحرك النفس الحركات الكمية والكيفية بواسطة الطبائع فإنّ النفس تنهض الطبائع للحركة في الأقطار أو في الكيفيات فتتحرك ولا مخالفة بين الطبائع وبين تلك الحركات. فالتقيد بالأولية يخرج النفوس بالقياس إلى الحركات الكمية والكيفية لا بالقياس إلى الحركات الاينية . انتهى [٣٤].

واعترض عليه والدي العلامة طاب ثراه بأنّ ما ذكره من أنّ أقل ما في الواسطة ليس ببيّن ولا مبين. وقال وليت شعري لم جاز أن يكون الطبيعة تفعل على خلاف مقتضاها لا من حيث التوسط [٣٥] ولا يجوز أن يفعل على خلافه من حيث التوسط [٣٦] والفرق تحكّم.

---

٣٣. الأولى أن يقول أن لا يتخالفا في الحركة فإنّ أقل ما فيهما هو عدم المخالفة، وأمّا الموافقة فكأنّها أكثر ما فيها فافهم. منه رحمه الله.

٣٤. المحاكمات ج٢ ص١٩٤.

٣٥. أي كما قالوا بالحركة القسرية. منه رحمه الله.

٣٦. بأن يضر واسطة النفس.

واعترض أيضاً بأنّ الحركة الكمية التي للناميات يستلزم الحركة الاينية فلا يمكن أن يكون بتوسط الطبائع لأنّها خلاف مقتضاها إلّا أن يقال: إنّ الطبائع واسطة في الحركات الكمية من حيث إنّها حركات كمية والحركات الاينية التي تلزمها ليست الطبائع واسطة فيها. وفيه ما فيه. أو يقال: إنّ ما هو الفعل بالذات لا يجوز أن يكون مخالفاً لمقتضى الواسطة، وأمّا الفعل بالعرض كالحركة الاينية في مثالنا هذا فلا. انتهى.[٣٧]

ويمكن أن يقال: إنّ الحركة الاينية على جهة النمو ليست مخالفة لمقتضى الطبيعة لعدم شاهد عليه، إنّما المخالف له هو الحركة الاينية التي لا تكون بعنوان النمو وكانت على خلاف جهة مقتضى الطبيعة. وعلى هذا فتخصيص المحاكم الحركات الاينية المنسوبة إلى النفس بالحركات الارادية للحيوانات باعتبار أنّها حركات مستقلة وأنّها بتوسط الطبائع فيها لا لانحصار الحركة الاينية المنسوبة إلى النفس. وكان هذا أظهر من الوجهين اللذين ذكرهما طاب ثراه فتدبر.

قوله [ص١٤]: أن لا يكون هذا الحد عاماً لكل تحريك

أي حتى تحريك النفس أيضاً فيكون الطبيعة شاملة لها أيضاً كما في بعض اطلاقاتهم، بل خصت الطبيعة بما عدا النفس مطلقاً كما هو الاصطلاح المشهور، فلابد من زيادة قيد الأوّل لاخراج النفس.

وأنت خبير بأنّه على هذا يرد على الحد أنّه إن أُريد أنّ الطبيعة هي المبدء الأوّل لبعض حركات ما فيه ليصدق على النفس الحيوانية أيضاً باعتبار الحركة

٣٧. الحاشية على المحاكمات للآقا حسين مخطوطة وستطبع إن شاء الله تعالى.

المكانية الارادية على ما ذكره من استنادها إلى النفس بدون توسط وإن أُريد أنّها المبدأ الأوّل لجميع حركاته، كما ذكره في المحاكمات فليست الطبيعة كذلك في الحيوان بناء على ما ذكره.

إلّا أن يقال: المراد أنّها الذي يكون مبدءاً أوّلاً لكل نوع حركة فيما فيه في الجملة وإن لم يكن مبدءاً لجميع أفرادها وحينئذ فتختص بالطبيعة بالمعنى المشهور فإنّها تكون مبدءاً أوّلاً لكل نوع حركة وإن لم يكن مبدءاً أوّلاً للحركة المكانية في ذي النفس بخلاف النفس فإنّها ليست مبدءاً أوّلاً في حركة الانماء والاحالة أصلاً.

ولا يخفى ما فيه من التكلف الذي لا يجوز مثله في التعريفات.

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّه لعلّهم لا يطلقون الطبيعة على طبيعة العناصر التي في المركبات ذوات النفوس وإن قيل ببقائها كما هو رأي الشيخ، وإنّما يطلقونها في البسائط وحينئذ لا اشكال. لكنّه خلاف ظاهر عبارة الشيخ حيث أطلق عليها الطبيعة مكرراً.

أو يقال: إنّ الطبيعة في ذي النفس إنّما هي في الجسم الذي هو محل الطبيعة وليست النفس داخلة فيه بل تعرضها بعد عروض الطبيعة وحينئذ فيصدق عليها أنّها المبدأ الأوّل لجميع حركات ما فيه بالذات على الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ فإنّ حركة الجسم الذي فيه الطبيعة إذا كان ذا نفس محركة لها ليست بالذات بل باعتبار أمر خارج عنها هو النفس.

وفيه أيضاً تكلف لا يناسب التعريفات.

ويمكن أن يقال: أيضاً إنّ الطبيعة هي ما تكون مبدءاً لجميع حركات ما فيه في الجملة وطبائع العناصر يصدق عليها ذلك لأنّها تكون مبادئ أُول للجميع في البسائط وإن لم يكن كذلك في المركبات بخلاف النفوس النباتية والحيوانية فإنّهما لا يكونان مبدأين لجميع حركات ما هما فيه بل لبعضها وهو الحركات الاينية الارادية.

أو يقال: انّ المراد أنّ الطبيعة هي ما تكون مبدءاً أوّلاً لجميع ما يصدر عنه من الحركة أو السكون في محله لا لجميع ما يوجد منهما في محله، وهذا بخلاف النفس فإنّ جميع ما يصدر عنها في محلّها لا يصدر عنها أوّلاً كحركة الانماء والاحالة فتأمل.

قوله [ص ١٤]: بل باستخدام الطبائع والكيفيات

فإنّ النفوس الأرضية وهي النباتية والحيوانية تحرك أجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع تلك الأجسام والقوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرها، ولذلك سميت تلك الأجسام أعضاء البتة فتكون بين النفوس والأجسام المتحركة واسطة هي طبائعها وقواها، مثلاً النفس النباتية تحرك العناصر في الأقطار على نسبة مخصوصة، والثمار في ألوان من الخضرة والبياض إلى السواد فتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار في تلك الألوان، فالحركة إنّما هي مستندة إلى العناصر والثمار أوّلاً وإلى النفس النباتية ثانياً. وأمّا الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في تحريكاتها على ما فصل في الكتب الطبيّة كذا في المحاكمات.[٣٨]

٣٨. المحاكمات ج٢ ص ١٩٣.

قوله [ص ١٤]: ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقاسرات

وذلك كالبنّاء فإنّه مبدأ لحركات الآلات كالآجر والجص وغيرهما والنجار والصائغ فانّهما مبدءآن لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب. والمبادئ الصناعية لابد فيها من الشعور فتكون أخص من المبادئ القسرية كذا في المحاكمات.

ثم قال واعلم أنّ الحركة القسرية إنّما يتم بأمرين: أحدهما القاسر، وثانيهما الطبيعة المقسورة، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ الحجر هو الذي يتحرك إلى فوق وأنّ الحركة صادرة عنه، والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته، فإنّ الفاعل والواسطة يتخالفان في الفعل، بل القاسر محرك أوّل، وكذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر.

فإن قلت: فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر وإلّا لزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدأ فما الحاجة إلى اخراجه بقيد ما يكون فيه.

فنقول: هذا وإن كان هو التحقيق إلّا أنّ القاسر لما شابه في الظاهر المبدأ الفاعل حتى سبقت الأوهام العامية إلى أنّ البنّاء فاعل للبناء مست الحاجة إلى الاحتراز عنه دفعاً للوهم. انتهى.[٣٩]

وما ذكره من أنّ الفاعل والواسطة لا يتخالفان في الفعل قد عرفت ما فيه. والقول بكون كل منهما محركاً أوّلاً أي محركاً ناقصاً ليس بشيء لما أورده في

٣٩. المحاكمات ج٢ ص١٩٣.

السؤال وأشار في الجواب إلى أنّه هو التحقيق وما ذكره بقوله: إلاّ أن القاسر ـ الخ ـ أورد عليه والدي العلّامة طاب ثراه في حواشيه عليها أنّ في قوله: حتى سبقت الأوهام العامية ـ الخ ـ خلطاً إذ الكلام في الحركات القسرية والبناء ليس منها بل من الهيئات. قال: ويمكن أن يكون مراده أنّ الأوهام العامية سبقت إلى أنّ البنّاء فاعل البناء فيكف لحركات الآلات. وكلمة «حتى» مما يؤيده. انتهى.[٤٠]

ويمكن أن يكون مراده بالبناء هو معناه المصدري كما هو ظاهره وأراد به جميع الحركات التي يتحقق بها البناء أي حركات يد البنّاء وحركات الآلات وحينئذ فلا خلط فيه.

ثم لا يخفى أنّ كون فاعل الحركات القسرية مطلقاً هو طبيعة المقسور على ما ذكره غير ظاهر، بل الظاهر في كثير منها أنّ الفاعل هو القاسر، نعم في بعضها الذي يبقى الحركة فيه بعد زوال القسر، التحقيق فيه ما ذكره من كون الفاعل فيه هو الطبيعة وأمّا فيما حركة القاسر بيده بحيث أنّه لو رفع يده عنه زال حركته وكذا فيما أسكنه كذلك فالظاهر أنّ الفاعل هو القاسر لا الطبيعة. وعلى هذا فيمكن أن يكون قيد ما هو فيه لاخراج مثل تلك القاسرات وإن لم يحتج إليه في بعضها فيندفع إيراده ولا يحتاج في دفعه إلى ما تمحله فتدبر.

واعلم أنّ المحقق الطوسي طاب ثراه في شرح الاشارات حكم بأنّ بقيد الأوّل تخرج النفوس الأرضية ومع ذلك قال بعد تمام بيان فوائد قيود الحدّ: والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك، وربّما يزاد في هذا التعريف قولهم: على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يتخصص المعنى

---

٤٠. الحاشية على المحاكمات للآقا حسين الخوانساري.

المذكور بما يقابل النفس. انتهى.[٤١]

ولا يخفى أنّ بين ظاهري كلاميه تدافعاً.

وفي المحاكمات[٤٢] وجه خروج النفس الأرضية بخروجها باعتبار تحريكاتها في الانماء لأنّها باستخدام الطبائع، فالمبدء الأوّل لها هي الطبائع كما سبق. ووجه حكمه بعمومها لكل جسم بأنّ لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض أو سكون، فالطبيعة تعم سائر الأجسام. ووجه خروج النفس بالقيدين بخروج النفس الحيوانية باعتبار الحركات الارادية فإنّها المبدأ الأوّل لها فلا يخرج بقيد الأوّل وإنّما يخرج بالقيدين، وحكم بأنّ النفس الفلكية أيضاً يخرج بقيد الأوّل لأنّها إنّما تحرك جسمها بواسطة طبيعته إذ لا مخالفة بينها وبين الطبيعة. ثم اعترض بعدم الحاجة إلى القيد الثاني وبأنّه لا وجه لتخصيص الخروج بالنفس الأرضية.

ولا يخفى أنّه على ما ذكره في توجيه عموم الطبيعة لكل جسم كأنّه ينبغي حمل الحد على أنّها المبدء الأوّل لحركة ما فيه أو سكونه في الجملة لا لجميع حركاته وإلّا فلا عموم لها إذ لا يكون في الحيوان مبدء أوّل لجميعها إذ مبدء حركاتها الارادية هو نفسه ومبدأ حركته النموية طبائعه باستخدام النفس لها.

وأمّا إذا أُريد المبدأ في الجملة فيعمه أيضاً ولكن يشمل الطبيعة فيه نفسه أيضاً.

وحكم الشيخ يكون هذا المعنى مقارباً للطبع لا أنّه بمعناه كأنّه باعتبار أنّ الطبيعة بهذا المعنى وإن كانت تعم جميع الأجسام وتصدق على النفس الحيوانية

٤١. شرح الاشارات: ٢/١٩٢ ـ ١٩٤.

٤٢. المحاكمات ج٢ ص١٩٢ ـ ١٩٥.

كالطبع ولكن لا يشمل كل نفس لعدم صدقها على النفس النباتية فإنّ حركاته إنّما هي النموية وليست النفس النباتية مبدءاً أوّلاً لها بل باستخدام الطبائع. وكذا لا تصدق على النفس الحيوانية باعتبار الحركات الغير الارادية بخلاف الطبع فإنّه يطلق على الطبائع والنفوس المنطبعة جميعاً من كل وجه.

هذا في النفس الأرضية، وأمّا النفس المنطبعة الفلكية فعلى ما حققه المحاكم من أنّها غير طبيعة الفلك بمعنى صورته النوعية وأنّها مبدأ لحركته باستخدام الطبيعة فلا يصدق الحد عليها أيضاً وإنّما يصدق على طبيعته فقط.

ولو قيل باتحادهما كما حققه المحشي الباغنوى فظاهر أنّه يصدق عليها. وكان كلام الشيخ مبني على الثاني فصح تخصيص الاحتراز بالنفوس الأرضية واحتيج إلى القيد الثاني لاخراج النفس الفلكية فيندفع كل من اعتراضي المحاكم.

هذا غاية توجيه كلام المحقق وفيه مع ما فيه من التكلف: أنّ اطلاق الطبيعة على أحد الوجهين المذكورين مما لم يعهد بينهم كما يظهر مما فصّله الشيخ من معاني الطبيعة في اطلاقهم، إلّا أن يبني كلامه على الثاني ويقال يصدق الحد على النفس النباتية أيضاً باعتبار الحركة المكانية التي تلزم الانماء، وحينئذ تصدق الطبيعة على كل نفس في الجملة وإن لم تصدق على بعضها باعتبار كل تحريك ويكفي هذا للفرق بينها وبين الطبع ليستقيم المقاربة التي ذكرها المحقق. وهذا المعنى ليس ببعيد من اطلاقاتهم لكن قد عرفت أنّه تعسّف.

ولا يخفى أنّ كلام الشيخ أيضاً هاهنا يمكن حمله على ما ذكره المحقق بأن لا يحمل قوله: فإنّ أُريد أن لا يكون هذا الحدّ عامّاً لكل تحريك على أن لا يكون عاماً لتحريكات النفوس أصلاً كما حملنا سابقاً، بل يحمل على أن أُريد أن لا

يكون عاماً للتحريك بالواسطة أيضاً حتى يشمل جميع تحريكات النـفوس بـل يخرج منها ما كان بواسطة الطبائع. لكن لما ذكر سابقاً أنّ الطبيعة التي نتفحص عنها هاهنا هي الطبيعة بالمعنى الأوّل أي التي لا تصدق على النفس أصلاً، فالظاهر أنّه حمل هذاالحد مع قيد الأوّل على أنّه تحديد لها كما حملنا، إذ يـبعد جـداً أن لا يتعرض أصلاً لتحديد ما أراد التفحص عنه، ويفصل القول في هذا الحد الذي لا ينطبق على ذلك، بل على شيء من الاطلاقات التي نقلها أوّلاً.

وبهذا يظهر أنّ على ما حملنا عليه كلام الشيخ ينبغي أن يكون مذهبه في النفوس الفلكية هو ما قاله المحاكم حتى تخرج بقيد الأوّل ولا يصدق معه على النفس أصلاً حتى يكون حداً للطبيعة التي أراد التفحص عنها، إذ على ما حـققه الفاضل الباغنوي يصدق على النفوس الفلكية دون الأرضية وهو لا ينطبق على ما أراده، بل ولا على شيء من الاطلاقات التي نقلها.

ثم إنّ والدي العلّامة طاب ثراه أورد في حواشيه على حواشي الاشارات(٤٢) ايرادين على ما نقلنا من المحاكم:

الأوّل على قوله: إذ لا مخالفة بينها وبين الطبيعة، وهو أنّ المخالفة مانعة عن التوسط وعدم المانع لا يكفي في وجود الشيء» إذ يجوز أن لا يكون له مقتضى إلّا أن يدعى أنّ كل ما لم يكن مخالفة بين النفس والطـبيعة يكـون تـحريكاتها بواسطة الطبيعة وهو كما ترى. انتهى.

وهو جيد ولا يتوهّمن أنّ احتمال عدم كونه مـبدءاً أوّلاً يكـفي لتـصحيح التعريف بدون القيد الثاني وعدم الحاجة إليه لأنّه ما لم يثبت صدق التعريف على

٤٢. الحاشية على شرح الاشارات للآقا حسين مخطوطة وستطبع إن شاء الله.

ما لا يدخل في المعرف لا يمكن الايراد عليه بعدم الاطراد ولا يكفي احتمال ذلك وذلك لأنّ المعترض على التعريف بذلك إن حكم بفساده فالأمر كما ذكر من أنّه لابد له من الاثبات، أمّا إذا كان غرضه بيان خلل في التعريف لعدم ظهور اطراده فيكفيه ابداء احتمال لذلك فهاهنا لما احتمل كون النفس الفلكية مبدءاً أوّلاً فيمكن الايراد على الحد ـ لولا القيد الثاني ـ بعدم ظهور اطراده، فلو زيد القيد الثاني فيسلم من ذلك كان جيداً ولا خدشة فيه.

والايراد الثاني على قوله: «ولا حاجة إلى قيد عدم الارادة» وهو أنّه قد ذكر آنفاً أنّ قيد عدم الارادة لاخراج النفس الحيوانية بالنسبة إلى الحركات الاينية فما وجه أنّه لا حاجة إليه. انتهى.

وفيه غفلة فإنّ ما ذكره المحاكم آنفاً ليس إلّا أنّ قيد الأوّل لاخراج النفوس النباتية والحيوانية باعتبار حركة الانماء والاحالة، وانّه لا تخرج به النفس الحيوانية باعتبار حركاته الاينية الارادية، وأنّ بالقيدين تخرج النفوس الحيوانية أيضاً بهذا الاعتبار. وظاهر أنّه لا يظهر منه إلّا خروجها بالقيدين أي بكل منهما. لا أنّه يحتاج فيه إليهما جميعاً لظهور أنّه يكفي فيه كل واحد منهما لكنّه لم يعترض هناك بكفاية القيد الأوّل وعدم الحاجة إلى القيد الثاني لأنّه لم يشرع بعد في الاعتراض، ولاحتمال أن تكون له فائدة تختص به وهي اخراج النفوس الفلكية كما هو ظاهر الشرح حيث خصّص عدم الاحتراز بالنفس الحيوانية. ثم لما بيّن بعد ذلك أنّ النفوس الفلكية أيضاً تخرج بقيد الأوّل اعترض بعدم الحاجة إلى القيد الثاني وعدم فائدة في التقييد بالأرضية في الاحتراز. وعلى هذا فلا يتجه عليه الايراد المذكور ولا حاجة في دفعه إلى ما تمسك به طاب ثراه في الجواب مع أنّه لا يخلو عن تكلف كما يظهر بالمراجعة إليه فتدبر.

قوله [ص ١٤]: وأمّا قوله بالذات فقد حمل على وجهين

أي يحتمل وجهين إذ يحتمل أن يتعلق بالمبدأ فيكون المراد هو الوجه الأوّل، وأن يتعلّق بالحركة فيكون المراد هو الوجه الثاني. وأمّا حمله عليهما جميعاً فتكلف لا يناسب التعريفات ولا حاجة أيضاً إليه. وعلى الوجهين جعله الحاكم احترازاً عن طبيعة المقسور فإنّها مبدأ للحركة القسرية ولا يسمى طبيعة بهذا الاعتبار فيخرج بهذا القيد فإنّها ليست بمحرك بالذات بل بالتسخير أو أنّها ليست في متحرك بالذات بل بالتسخير.

ويتراآى عليه أنّه قد جعل قيد «ما هو فيه» احترازاً عن القاسر، وهذا يقتضي أن يكون القاسر مبدءاً وفاعلاً حتى لم يخرج بقيد الأوّل، وجعل قيد «بالذات» احترازاً عن طبيعة المقسور وهو يقتضي أن يكون فاعل الحركة القسرية هو طبيعة المقسور حتى لم يخرج بقيد المبدأ.

ويجاب بأنّ المبدأ حقيقة هو طبيعة المقسور لا القاسر إلّا أنّ القاسر لما شابه المبدأ الفاعلي حتى سبقت الأوهام العامية إلى أنّه المبدأ كما نقلنا عن المحاكم سابقاً، فالاحتراز السابق بهذا الاعتبار، والاحتراز الثاني باعتبار أنّه المبدأ حقيقة، فلا تدافع بين الكلامين.

هذا ويمكن أن لا يكون غرض الشيخ جعل القيد احترازياً فإنّه لا حاجة إليه فإنّ طبيعة المقسور طبيعة ويكفي ذلك في صحة التعريف بلا قيد أيضاً وإن لم يكن طبيعة باعتبار ذلك التحريك، إذ لا يلزم أن يكون صدق المعرف على المعرف بكل اعتبار، وحينئذ فلا ضرورة إلى الاحتراز عنها فيمكن أن يكون اشارة إلى فائدة زائدة هي أنّ الطبيعة لما كانت محركة بالذات ولم يكن محركة بقسر قاسر

فيستحيل أن لا يحرك إن لم يكن مانع حركة مبائنة للحركة القاسرة. ومثله الكلام في الوجه الثاني. وكأنّ عبارة الشيخ أنسب بهذه وإن كان الغالب في قيود التعريفات أن يكون للاحتراز إذ لو جعله للاحتراز لما احتيج إلى قوله: فيستحيل أن لا يحرك ـ الخ ـ ويكفي فيه ما قبله. وترك هذه الزيادة في الوجه الثاني كأنّه اكتفاء بذكرها في الوجه الأوّل فتأمّل.

قوله [ص ١٤]: بالعرض قد حمل أيضاً على وجهين

أي يمكن حمله على كل منهما كما ذكرنا في سابقه.

قوله [ص ١٤]: أنّ الطبيعة مبدأ لما كان حركته حركة بالحقيقة لا بالعرض

قد يقال: إنّ هذه العبارة إنّما يلائم الوجه الثاني، والملائم للوجه الأوّل أن يذكر تحريكاً يكون بالعرض. وكان مراده أنّ الطبيعة مبدأ لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض، فإنّ ما كان كذلك يكون تحريك مبدئه أيضاً بالحقيقة لا بالعرض، وما كان حركته بالعرض يكون تحريك مبدئه له من هذه الحيثية بالعرض لا بالحقيقة فافهم.

قوله [ص ١٤]: والحركة بالعرض مثل حركة الساكن في السفينة

اعلم أنّ المشهور في المتحرك بالذات وبالعرض أنّ المتحرك بالذات هو ما يقوم به الحركة حقيقة والمتحرك بالعرض هو ما لا يقوم به الحركة حقيقة بل يقوم بأمر له تعلّق به كمجاورة فتنسب إليه بالعرض.

ولا يخفى أنّ التمثيل بجالس السفينة على ما ذكره الشيخ لا يصح حينئذ فإنّ الجالس تقوم به الحركة حقيقة وإن لم تكن مقتضى ذاته. أمّا على القول بالبعد

فظاهر، وأمّا على القول بالسطح فلتبدل سطح الهواء الذي هو جزء من مكانه، وظاهر أنّه يكفي في حركة شيء عندهم تبدل بعض مكانه على التدريج ولا يلزم تبدل كلّه كذلك وإلّا يلزم أن لا يكون زيد متحركاً وإن ذهب من المشرق إلى المغرب إذا لم يتبدل عليه بعض مكانه كسطح لباسه.

ويمكن على القول بالسطح أن يقال: إنّ التمثيل به فيما إذا سدّ أطراف السفينة بحيث لا يتبدل عليه الهواء المحيط به أصلاً لا مطلقاً كما هو ظاهر كلامهم، أو يقال: إنّ التمثيل باعتبار المكان اللغوي وهو ما استقر عليه الشيء، وفيها تكلف، فالظاهر التمثيل بالمنقول في الصندوق هذا ما يبدو في بادي الأمر.

واعلم أنّه سيجيء من الشيخ في المقالة الرابعة عن هذا الفن في فصل الحركة بالعرض أنّ الحركة الغير الطبيعية منها ما يقال بالذات ومنها ما يقال بالعرض، أمّا التي بالعرض فهو أن يكون الشيء لم يلحقه في نفسه مفارقة أين أوّل أو وضع أوّل أو كيف أو كم بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة، فإذا تبدل لذلك الشيء حال فتنسب إليه كانت له بالعرض. أمّا في الأين والوضع فهو على وجهين فإنّه إمّا أن يكون ما قيل أنّه متحرك بالعرض هو في نفسه في مكان وذو وضع وقابل للحركة إلّا أنّه لم يفارق مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه وهذا ملازم له فيلزم أن يقع له لأجل حركة ما هو فيه حركة (حصول خ) في جهة يقع إليها الاشارة غير الجهة التي كان يقع عليها الاشارة فيها أو يقع له وضع آخر بالقياس إلى الجهات، وإمّا أن لا يكون من شأنه أن يكون له أين أو وضع ومن شأنه أن يتحرك مثال الذي يعرض له بالعرض للمنتقل من مفارقة أين أوضع وهو من شأنه أن يتحرك. أمّا في الأين كالمنقول في الصندوق وهو ساكن فيه حافظ لمكانه والقاعد في السفينة والسفينة تنقله. انتهى ما أردنا

نقله[٤٤].

والظاهر من هذا الكلام أنّ الحركة بالعرض في جالس السفينة باعتبار أنّ الحركة التي تنسب إليه في العرف إنّما هي حركة السفينة فإنّه إنّما تنسب إليه الحركة باعتبار تبدل جهاته وأوضاعه بالنسبة إليها،ذلك التبدل إنّما هو بحركة السفينة من مكانها لا بحركة الهواء الذي هو بعض مكان الجالس، فالحركة التي تنسب إلى الجالس هي حركة السفينة وهي ليست قائمة به حقيقة بل بحامله فيكون نسبتها إليه بالعرض بالمعنى الذي ذكره ولا ينافي ذلك كونه متحركاً حقيقة بحركة أُخرى في مكانه إذ ليس نظر أهل العرف إليها بل هم غافلون عنها عند هذه النسبة. وعلى هذا فيصح كل من التمثيلين اللذين ذكرهما، ويندفع الاشكال عن التمثيل بالجالس بلا تمحل.

واعلم أنّ المحقق الدواني في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد ذكر في تحقيق الاتصاف بالعرض أنّ ما بالعرض مطلقاً إنّما يقال فيما لا يكون موصوفاً حقيقة بذلك الشيء، ونقل كلمات ملفقة من الشفاء يدلّ على ما ذكره ومن جملتها هذا الكلام من الشيخ، والسيد السند[٤٥] أنكر كون ما بالعرض مجازاً ومنع دلالة عبارات الشيخ عليه.

ووالدي العلّامة طاب ثراه حقق المقام بأنّ ادعاء أحد أنّ الشيخ لم يعدّ ما بالمجاز من أقسام ما بالعرض مكابرة صريحة فإنّه قال إنّ الشيء يقال له إنّه يسودّ بالعرض مثلاً إذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه أو يخالطه

---

٤٤. الشفا، الطبيعيات: ١٥٢.

٤٥. هو السيّد صدر الدين محمد بن منصور الدشتكي المتوفى سنة ٩٠٣ أو ولده راجع الذريعة: ٦/١١٧ أو ٦٧.

وهو صريح في ذلك، إذ اسوداد جسم باعتبار اسوداد جسم آخر يقارنه ليس إلّا مجازاً صريحاً. لكن ادعاء أنّ ما بالعرض مطلقاً مجاز ممّا لا حقيقة له ولا يدل عليه كلمات الشيخ. وفصل ذلك ببيان شاف.

والأمر فيه كما أفاده لكنه رحمه الله كتب على قول الشيخ فيما نقلناه هاهنا: «فيلزم أن يقع له لأجل ـ الخ ـ»: يفهم من هذا الكلام أنّ التحرك بالعرض بالنسة إلى المنقول في الصندوق إنّما هو باعتبار تبدل جهاته واختلاف أوضاعه بالقياس إلى الجهات لا بمجرد أنّ الصندوق يتبدل مكانه فينسب إلى المنقول فيه مجازاً على ما فهمه المحقق، فعلى هذا ينطبق كلام الشيخ على ما ذكرنا أنّ الحركة قائمة حقيقة بالمتحرك بالعرض لكنه بالواسطة إذ تبدل الجهات والأوضاع بالنسبة إليها لا شك أنّه حاصل للمنقول في الصندوق، وإن لم يكن تبدل المكان بناءاً على كونه هو السطح حاصلاً له، لكن لما كان الظاهر أن ليس هاهنا إلّا تبدل واحد ينسب بالذات إلى الصندوق وبالعرض إلى ما فيه بالمعنى الذي قررنا، حكم بأنّ حركة المنقول بالعرض. ولو كان الأمر كما فهمه المحقق لما كان حاجة للشيخ إلى اعتبار تبدل الجهات والأوضاع بالنسبة إلى المنقول على ما نقل عنه. انتهى.[٤٦]

والظاهر كما أشرنا إليه أنّ غرض الشيخ من هذا الكلام ليس ارجاع الحركة بالعرض في المنقول إلى الحركة باعتبار تبدل جهاته واختلاف أوضاعه بالنسبة إليها حتى ينطبق على ما أفاده وينافي ما فهمه المحقق فإنّ كلامه كالصريح في أنّ الحركة التي تنسب إليه إنّما يكون بالعرض لكونها حركة اينية أو وضعية ولم يحصل له تبدل في الأين أو الوضع وإن كان له أين أو وضع، ولو أرجع إلى الحركة

---

٤٦. الحاشية على طبيعيات الشفا للآقا حسين الخوانساري لم تذكر في الذريعة وما ذكر فيها في ج٦ ص١٤٢ هو للآقا جمال الخوانساري فلا تغفل.

في الجهات والأوضاع بالنسبة إليها فله تبدل فيها فلا يصح جعلها عرضية باعتبار ما ذكره بل لابد أن يجعل له وجه آخر وليس في كلامه أثر منه.

فالظاهر أنّ مراده بالحركة بالعرض فيه هو حركته في المكان لكن جعل تبدل جهاته وأوضاعه منشأً لنسبة الحركة المكانية إليه بالعرض، وعلى هذا فلا ينطبق على ما أفاده فلا ينافي ما فهمه المحقق. وتوجيهه هو ما ذكرنا.

ثم انّه لا يظهر من كلامه طاب ثراه سرّ نسبة التبدل المذكور بالذات إلى الصندوق وبالعرض إلى ما فيه، فإن كان هو ما أشار إليه من أنّ هذا بواسطة ذاك، ففيه أنّ حركة المرميّ أيضاً بالواسطة وليست من ذاته، ولا يقال إنّها بالعرض، إلّا أن يقال إنّ حركة إذا اتصف بها شيئان وكان اتصاف أحدهما بها منشأً لاتصاف الآخر بها فحينئذ يكون ما بالواسطة بالعرض وأمّا إذا لم يكن لها إلّا موصوف واحد فتنسب إليه بالذات لعدم موصوف آخر لها وإن لم يكن ذاته منشأً لها بل يثبت له بواسطة أمر آخر كما في المرميّ فتدبر.

ثم أنّ المحقق[٤٧] نقل فيما نقله من الشيخ التمثيل بالمنقول في الصندوق ولم ينقل ما ذكره من التمثيل بالجالس في السفينة أيضاً:

وذكر الفاضل الباغنوي في حواشيه أنّه قد يقال: إنّ التمثيل للمتحرك بالعرض بالمنقول في الصندوق أولى وأصوب من التمثيل بجالس السفينة على ما هو المشهور وبيّن ذلك ما ذكرنا من كون الجالس متحركاً حقيقة سواء كان المكان هو البعد أو السطح.[٤٨]

٤٧. أي الدواني المذكور قبل الصفحتين.
٤٨. حاشية الباغنوي مخطوط.

وكتب والدي طاب ثراه على قوله: قد يقال: إنّ التمثيل ـ الخ ـ: قد علمت أنّ التمثيل للمتحرك بالعرض بالمنقول في الصندوق ليس باعتبار الحركة في المكان بأن ينسب إليه حركة مكانه في المكان باعتبار علاقة بينهما مجازاً حتى يقال إنّه أولى من التمثيل بحركة جالس السفينة بل باعتبار تبدل الجهات والأوضاع، ولا شك أنّه كما أنّ تبدل المكان حاصل للجالس في السفينة حقيقة سواء كان المكان سطحاً أو بعداً على ما قرره المحشي، كذلك تبدل الجهات والأوضاع حاصل للمنقول في الصندوق حقيقة، فإذا صح كون هذا بالعرض بالاعتبار الذي ذكرنا آنفاً أو بنحوه صح كون ذلك أيضاً بالعرض بمثل هذا الاعتبار أو نحوه كما لا يخفى. انتهى.[٤٩]

وقد عرفت ما في جعل الحركة العرضية للمنقول هي الحركة في الجهات والأوضاع بالنسبة إليها وأنّ الظاهر هاهنا هي الحركة المكانية، وحينئذ فيشكل التمثيل بالجالس كما ذكره هذا الفاضل. والوجه في دفع الاشكال هو ما ذكرنا لا ما أفاده طاب ثراه.

ثم بعد حمل كلام الشيخ على الارجاع المذكور لم لم يجعل التمثيل بالجالس أيضاً باعتبار الحركة في الجهات وجعله باعتبار الحركة في المكان حتى يحتاج إلى الاعتذار بأنّه كحركة المنقول في الجهات والأوضاع إلى آخر ما أفاده.

وكأنّ وجهه أنّ المحقق كما ذكرنا لم ينقل مثال الجالس من الشيخ واقتصر على نقل المنقول، والفاضل الباغنوي نسب التمثيل بالجالس إلى المشهور وحكم بكون تمثيل الشيخ أولى منه وأصوب، وفي المشهور ليس حديث الجهات

٤٩. الحاشية على حاشية الباغنوي للآقا حسين مخطوطة وستطبع إن شاء الله تعالى.

والأوضاع، فحمل كلامهم على التمثيل بذلك الاعتبار بعيد جـداً بـخلاف حـمل تمثيل الشيخ بالمنقول عليه حيث تعرض لحديث تبدل الجهات والاعتبارات.

لكن قد عرفت أنّ الشيخ ذكر كلّاً من المثالين فينبغي حمل كلا التمثيلين في كلامه على جهة واحدة.

ثم إنّ الفاضل الباغنوي ذكر أنّه يمكن الجواب بأن يحمل التمثيل بالجالس على أنّه باعتبار المكان اللغوي كما ذكرنا أيضاً. وقال: وفيه تكلف، ثم قال: وما سيجئ في الشرح في بحث المكان في جواب دليل من قال أنّ المكان ليس بسطح كالمصنّف وغيره من المحققين: أنّ الطير الواقف في الهواء المتحرك يتبدل سطحه آنا فآناً مع أنّه لا يقال إنّه متحرك بأنّ تبدل المكان هاهنا ناش من حركة المكان والتبدل الذي هو الحركة ما يكون ناشئاً من ذلك الشيء فمردود بأنّ معنى حركة الجسم في مقولة ـ على ما مرّ ـ هو أنّ لذلك الجسم في كل آن يفرض فرد من تلك المقولة لا يكون له قبل ولا بعد وذلك أعم من أن يكون ذلك التبدل ناشئاً من ذلك الجسم أو غيره، مثلاً في الحركة الكمية والكيفية إذا كان تبدل الكميات ناشئاً لا من المتحرك يقال للجسم إنّه متحرك فيها. انتهى.

وكتب والدي العلّامة طاب ثراه على قوله: فمردود ـ الخ ـ: لا يذهب عليك أنّ غاية ما لزم ممّا ذكره حصول الحركة في المكان للجالس في السفينة حقيقة لا مجازاً وذلك لا ينافي كونه بالعرض، كما أنّ تبدل الجهات والأوضاع أيضاً حاصل للمنقول في الصندوق حقيقة مع أنّ الشيخ جـعل الحـركة بـالعرض بـالنسبة إلى المنقول باعتبار ذلك التبدل لا باعتبار الحركة في المكان الحقيقي، ولا شك فـي إمكان اعتبار مثل المعنى الذي ذكرنا في المنقول بأنّ ثمّة تبدّلا واحداً في الجهات

ينسب تارة إلى الصندوق بالذات وأُخرى إلى ما فيه بالعرض في الجالس أيضاً باعتبار الحركة في المكان الحقيقي إذ لا يبعد أن يقال أنّ هاهنا أيضاً حركة واحدة في المكان الحقيقي تنسب تارة إلى السفينة بالذات وأُخرى إلى الجالس بالعرض وهكذا الحال في الطير الواقف، وهذا بخلاف تبدل الكميات والكيفيات على الجسم إذا كان ناشئاً لا منه كان يتسخن الماء بسبب النار، إذ ظاهر أنّ هذه الحركة منسوبة إلى الماء بالذات وإن كان سببها النار وليس حاله إلّا حال الحجر المرمى في الهواء. نعم لو فرض صحة اتصاف شيء من صفات الماء بهذه الحركة الكيفية حقيقة كان حاله حال جالس السفينة والطير الواقف كما وقفت عليه. انتهى.

ولا يذهب عليك أنّ مراد ذلك الفاضل أنّ ما سيجئ في الشرح لا يصلح توجيها لكون حركة الجالس بالعرض باعتبار أنّها ليست حركة حقيقة لأنّ منشأ التبدل فيها ليس هو المتحرك، والتبدل المعتبر في الحركة هو ما كان كذلك، وذلك لأنّ التقييد المذكور في تعريف الحركة تعسف كما بيّنه.

ولا يخفى أنّ ما ذكره والدي طاب ثراه لا يصلح إيراداً على هذا الرد وتوجيهاً لما سيجئ، بل هو وجه على حدة لتصحيح كون حركة الجالس بالعرض ولا حاجة معه إلى التمسك بما سيجئ. فكأن مراده طاب ثراه مجرد دفع أن يتوهم أنّ بهذا الكلام من المحشي ينهدم أيضاً ما أفاده أيضاً في تصحيح المثال المذكور فبيّن أنّ بما ذكره لا يبطل الوجه المذكور فتدبر.

قوله [ص ١٤]: أنّه إذا حرك الطبيعة صنماً من نحاس فهي تحركه بالعرض.

لا يخفى أنّ هذه العبارة إنّما تناسب الوجه الأوّل لا الثاني، نعم قوله: بعد ذلك «فليس الصنم من حيث هو صنم متحركاً بالطبيعة» يلائم الوجه الثاني والوجه

فيه أيضاً الاشارة إلى أنّه إذا كان التحريك بالعرض تكون الحركة بالعرض، كما أنّه إذا كانت الحركة بالعرض كان التحريك بالعرض كما ذكره أوّلاً. فيظهر من الكلامين التلازم في كونهما بالذات أو بالعرض فافهم.

والأظهر في تقرير الوجهين ما ذكره المحقق ﷺ في شرح الاشارات حيث قال: ويراد بقولهم لا بالعرض أيضاً أحد معنيين: أحدهما بالقياس إلى المحرك وهو أنّ الحركة الصادرة عنه لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة، والثاني بالقياس إلى المتحرك وهو أنّه يتحرك الشيء الذي ليس متحركاً بالعرض كصنم من نحاس فإنّه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض.[٥٠]

وقال في المحاكمات: وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل أن يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وإن يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض، وأيّاً ما كان فهو احتراز عن مبدء الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث أنّه صنم فإنّها وإن كانت مبدءاً قريباً لحركته إلّا أنّها ليست محركة من هذه الحيثية إلّا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث أنّها طبيعة جسم أو نحاس، وكجالس السفينة فإنّه متحرك بالعرض وطبيعته مبدأ للحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد المثال إلّا زيادة الايضاح، انتهى[٥١].

وغرضه أنّ كلّاً من المثالين يصلح مثالاً لكل من الوجهين، إذ في كل منهما محرك بالعرض وبالذات وكذا متحرك بالعرض وبالذات، فكل منهما يصلح مثالاً.

٥٠. شرح الإشارات ج٢ ص١٩٣.
٥١. المحاكمات. المطبوع في ذيل الإشارات ج٢ ص١٩٣.

للمحرك بالعرض وكذا للمتحرك بالعرض وتغير المثال ليس إلّا للتفنن وزيادة الايضاح.

ولا يخفى أنّ ما ذكره في مثال جالس السفينة ظاهر فإنّه إذا كان يتحرك بالعرض وطبيعته مبدأ للحركة العرضية وهو يصلح مثالاً لهما، وأمّا المثال الآخر فهو بظاهره مثال للوجه الثاني ولا يصلح مثالاً للأوّل وهو إذا أخذ المحرك فيه طبيعة النحاس من حيث هي. نعم يمكن جعله مثالاً للوجه الأوّل أيضاً بأن يعتبر المحرك فيه هو طبيعة النحاس من حيث هو صنم، كما فعله المحاكم فإنّه حينئذ محرك بالعرض كما أنّ المتحرك فيه متحرك بالعرض.

ولكن يبقى أنّ ما ذكره من أنّ طبيعة الجالس مبدأ للحركة العرضية أورد عليه والدي العلّامة طاب ثراه: أنّ في كون طبيعة جالس السفينة مبدءًا للحركة العرضية نظراً، قال: والأولى الاكتفاء بالمثال الأوّل. انتهى.

ويمكن أن يقال: إنّ كون طبيعته مبدءًا للحركة العرضية باعتبار أنّ طبيعة أحد الثقيلين تقتضي حركة ما فيه عند حركة ما استقر عليه، ولذا اختص ذلك بهما، وليس الخفيفان كذلك ولكن لما لم يكن ذلك مقتضى طبيعتهما بالذات بل عند تحرك ما استقرا عليه فطبيعتهما مبدأ لذلك بالعرض فتدبر.

قوله [ص ١٤]: وكذلك لا يكون الطبيب طبيعة.

وفي بعض النسخ للطبيب باللام الجارة.

وعلى الأوّل فكان المراد بالطبيب طبيعة الطبيب من حيث أنّه طبيب فإنّها مبدأ لحركة ما فيه وهو بدنه من المرض إلى البرء لكن المتحرك بالذات فيه هو

البدن باعتبار أنّه مريض، والطبيعة المذكورة ليست بهذا الاعتبار فيه بل فيه باعتبار أنّه طبيب، ولو أخذ البدن باعتبار أنّه طبيب فالطبيعة وإن كانت فيه لكن حركته بهذا الاعتبار حركة بالعرض وإنّما المتحرك بالذات فيه هو البدن باعتبار أنّه مريض ولا دخل لكونه طبيباً في حركته وإنّما هو دخيل من محركيته.

وعلى الثاني فالمراد أنّه لا يكون للطبيب طبيعة أي أنّه لا يكون طبيعته من حيث هو طبيب طبيعة له بعين الوجه الذي ذكرنا.

وفي بعض النسخ: وحرك الطبيب، وفي بعضها: وحرك الطب.

وعلى الأوّل: فهو محمول على ظاهره لكن يخدشه عدم حسن تكرير الظاهر بل كان الظاهر تركه والاكتفاء بما فيه من الضمير.

وعلى الثاني يسلم من الخدشة المذكورة لكن ينبغي حمل تحريك الطب على اعداده للطبيعة للتحريك وإلّا فهو ليس مبدءاً فاعلياً كما حملوا عليه المبدأ ولولا ذلك لكان الظاهر حمل الكلام على أنّه وكذلك لا يكون الطبيب من حيث أنّه طبيب أي لا يكون طبه طبيعة أو لا يكون الطب للطبيب طبيعة إن عالج نفسه وحرك الطب ما فيه، لأنّ الطب فيه لا من حيث أنّه مريض ـ الخ ـ.

ويمكن أن يتكلف ويحمل على هذا ويقال: إنّه لم يبال بالمناقشة في المثال لأنّه ليس من دأب المحصلين بل غرضه التمثيل للمحرك والمتحرك بالعرض وهو يحصل بما ذكره وإن لم يكن المبدأ فيه هو المبدأ المعتبر في التعريف فافهم.

قوله [ص ١٤]: فقد فعل باطلاً.

الظاهر أنّه بصيغة المعلوم فيكون الخبر ما يعلم منه، ويمكن أن يكون بصيغة

المجهول فيكون هو الخبر، وأمر التذكير سهلة.

قوله [ص ١٤]: كالجنس في رسم الطبيعة.

تأكيد لما أشار إليه سابقاً من أنّ التعريف المذكور رسم وليس بحد حقيقي.

قوله [ص ١٤]: بأنّه آخر.

اشارة إلى أنّه يكفي فيه كونه آخر بالاعتبار، ولا يشترط التغاير الذاتي كما في معالجة الطبيب نفسه.

قوله [ص ١٤]: وليس معني القوة.

تكرار لسابقه فكان الظاهر بدل بالفاء فيكون بعد ذكر حد القوة شروعاً في بيان التكرارات التي تلزم في الرسم المذكور مع الزيادة.

وقوله [ص ١٤]: وليس معنى السريان إلّا الكون في الشيء.

يمكن أن يناقش فيه بأنّ السريان أخص منه فإنّه الكون في الشيء على نحو الشيوع فيه الذي يقال له الحلول السرياني مقابل الطرياني. ويمكن أن يكون هذا اصطلاحاً طارئاً فيه، ويكون السريان في مصطلح القدماء هو مطلق الكون، فيكون بناء كلام الشيخ عليه. على أنّ مجرّد هذا التفاوت لا يجدي فيما هو غرض ذلك القائل من قصور الرسم المذكور ووجوب أن يزاد عليه كما لا يخفى.

قوله [ص ١٤]: وليس معنى التخليق والتشكيل ـ الخ ـ.

أشار بما ذكره إلى أنّ الأولى أن يراد بافادة الصور والخلق ما يعمل التخليق والتشكيل وحفظ الخلق والاشكال ليشمل كل طبيعة، لا خصوص الأوّل كما هو

ظاهر لفظ الافادة. وأشار أيضاً إلى أنّ المراد بالصور والخلق شيء واحد هو الهيئات والأشكال وليس المراد بهما ما هو ظاهرهما وهو ظاهر.

قوله [ص ١٥]: وتأخذ الطبيعة على أحد المعاني المذكورة وهو ما يشمل النفس النباتية أو ما يشملهما أو يشمل فعل الحيوانات أيضاً كما ذكره سابقاً بقوله: «وربّما قيل...».

قوله [ص ١٥]: معدة باصلاح الكم والكيف.

أشار بذلك إلى أنّه على تقدير تجويز الحركة في الجوهر فكون الطبيعة مبدءاً لهما فيما يكون لو أُريد بالمبدأ ما يشمل المعد، وأمّا إذا أُريد به المبدأ الفاعلي كما سبق فلا، إذ الطبيعة ليست معدة للصور الجوهرية كما علم في العلم الآلهي.

قوله [ص ١٥]: وتعطى كل واحدة من الطبائع التي تحتها معناها.

أي يشمل معناها جميع الطبائع التي تحتها.

الفصل السادس

قوله [ص ١٥]: والثقل الذي هو الميل بالفعل.

وقد يطلق الثقل على الحالة الموجبة للميل عند الحركة عن مكانها الطبيعي، وهذا المعنى ثابت عند كونه في المكان الطبيعي أيضاً.

قوله [ص ١٥]: فإنّها يتضمن قوى الطبيعة.

هذا الكلام صريح في اجتماع قوى الجميع، وقد صرّح أيضاً ببقاء صور البسائط عند التركيب، وأمّا أنّه هل تجتمع النفوس أيضاً حتى يكون في الحيوان النفس النباتية والحيوانية جميعاً، وفي الحيوان يجتمع النفسان مع النفس الناطقة، فلا أتذكر تصريحاً به.

لكن قال في المحاكمات في بحث تعريف الطبيعة في جملة الأنظار التي ذكرها هناك: إنّه لو كان مبدأ الحركة لا على نهج واحد من غير إرادة هو النفس النباتية ومع الارادة هو النفس الحيوانية ـ على ما ذكره الشيخ ـ لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه(٥٢)، فعدّ ذلك محذوراً.

---

٥٢. المحاكمات ج٢ ص١٩٥.

وأنت خبير بأنّه لا بعد في تجويزه لأنّه إذا جاز بقاء صور العناصر مع النفس النباتية والحيوانية كما هو مذهب الشيخ فلا بعد في بقاء النفس النباتية أيضاً بعد حدوث النفس الحيوانية، فيكون النفس النباتية مبدءاً لآثارها والنفس الحيوانية مبدءاً لما اختص بها من الآثار التي لا تترتب على النفس النباتية ولا دليل على وجوب زوال الأولى وحدوث نفس يترتب عليه الجميع.

بل فيما ذكره الشيخ يرد اشكال لا يرد في ذلك وهو لزوم أن يكون شيء واحد ماءاً وياقوتاً مثلاً، وذلك لأنّه لا انقباض للعقل من التزام كون الشيء نباتاً وحيواناً جميعاً، وكذا كونه انساناً معهما بل هو كذلك في الواقع بخلاف كونه ماءاً وياقوتاً فإنّ العقل ينقبض عنه. وقد ذكروا في التفصي عن الاشكال المذكور.

تارة أنّ الصورة الياقوتية حالة في كل جزء من الياقوت مركب من العناصر فلها حلول سرياني بالنسبة إلى الأجزاء المركبة دون البسيط ولم يجوّزوا حلول الصورة العنصرية والياقوتية في محل واحد.

وتارة يلتزمون اجتماع الصورتين في محل واحد ويقال: إنّه لا يكفي في كون الشيء ياقوتاً كونه متصوراً بصورته النوعية بل لابد أن يكون مركباً من العناصر، ويمكن أن يقال أيضاً أنّه لعلّه لا يكفي في كون الشيء ماءاً أن تحلّ فيه صورته النوعية بل ربّما اشترط فيه أن لا تحل فيه صورة أُخرى أقوى منها، فإذا حل فيه الصورة الياقوتية فهو ياقوت لا ماء.

ولا يخفى أنّ على تقدير تجويز اجتماع النفسين يمكن أن يقال باتحاد محلهما وهو ظاهر، ويمكن أن يقال باختلافهما بأن يحل النفس الحيوانية في المركب الذي هو محل النفس النباتية بعد حلول النفس النباتية فيه أي في

مجموعهما (كذا) فتدبّر.

قوله [ص ١٥]: وأمّا كيفية نحو هذا الاجتماع.

كأنّ المراد بها ما قالوا من أنّ الطبيعة وقواها حالة في الجسم وكذا النفس النباتية والحيوانية. وأمّا النفس الناطقة فهي مجردة، وإنّما تفيض عند تمام استعداد البدن لها وتكون لها علاقة به توجب تدبيره فالأولى أن يبين في الفلسفة فإنّ الطبيعي لا يبحث إلّا عمّا يعرض الجسم باعتبار الحركة أو السكون وهذه ليس منه فالأولى البحث عنها في الفلسفة الأولى الباحثة عن الموجود المطلق.

قوله [ص ١٥]: اللّهم إلّا أن يعني بالطبيعة

استثناء عن قوله: «**فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة**».

والمراد بكل ما يصدر عنه أفاعيل الشيء جميع ما يصدر عنه أفاعيله، وظاهر أنّ جميع ما يصدر عنه أفاعيل المركب إنّما هو مجموع صوره التي هو بها هو فيكون حينئذ طبيعته هي كنه صورته.

والمراد بالشرط المشروط في الطبيعة هو أن يكون صدور الفعل عنها على نهج واحد من غير ارادة.

قوله [ص ١٦]: كأنداب القروح

الندبة أثر الجرح الباقي على الجلد جمعه ندب وأنداب وندوب كذا في القاموس.[٥٣]

قوله [ص ١٦]: ويقول لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء.

---

٥٣. قاموس اللغة ج١ ص ١٣١.

الظاهر أنّ هذا الرجل أراد بالطبيعة معناها المشهور وهو المبدأ الذي ذكر سابقاً، وزعم أنّ طبيعة كل شيء بهذا المعنى هي مادته وإنّها هي المقومة للجواهر أي الجزء الأعظم الذي له مزيد دخل في تقويمها، واستشهد لذلك بأنّ السرير إذا عفن وصار بحيث يفرع غصناً أي مع بقاء صورته لم يفرّع سريراً بل ينبت خشباً، فيعلم منه أنّ مبدأ الغير فيه هو مادته التي هي قطعات الخشب لا صورته وهيأته فيكون هي أيضاً الجزء الأعظم له الذي له مزيد دخل في تقويمه.

ولا يخفى سخافته فإنّ صورة السرير صورة صناعية فلذا لا يصير مبدءاً لتغير فيه ومادته التي تصير مبدءاً للتغير فإنّما يصير مبدءاً له باعتبار صورته التي هي الخشبية لا باعتبار مادته فلا استشهاد فيه لكون الطبيعة هي المادة، بل هو أيضاً شاهد على كون الطبيعة هي الصورة. هذا مع ما نشاهد أنّ مبدأ التغير في كثير من الأجسام هو صورته.

والشيخ كأنّه لم يحمل كلامه على ما ذكرنا بل على أنّ المادة هي المقومة للشيء باعتبار أنّ في المثال المذكور تبقى المادة بعد فساد الصورة فما يبقى أحق بأن يجعل مقوماً ممّا يفسد، فلذا حكم بأنّه كأنّه رأى أنّ الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظ ذاتها في كل تغير، إذ المادة التي لا تحفظ ذاتها عند تغير لا يجري فيها الوجه المذكور لأحقيتها بالتقديم.

وأنت خبير بأنّه لو كان نظر الرجل إلى ما ذكره فيكفي له أن يستند ببقاء قطعات الخشب عند فساد صورة السرير وهيئته، ولا حاجة إلى التمسك بالفرض الذي ذكره وأنباته فيه للخشب دون السرير، ومع هذا فيرد على قوله :«ولا كل مادة» أنّه يمكن أن يقول يكون الطبيعة هي كل مادة باعتبار أحقية المادة في

الجملة حيث إنّها قد تبقى بعد فساد الصورة وإن لم تبق في بعض المواد إذ يكفي للأحقية ذلك فتأمل.

قوله [ص ١٦]: وكأنّه لم يفارق بين الصور الصناعية وبين الطبيعة

هذا كذلك كما أشرنا إليه أيضاً.

وأمّا قوله: بل لم يفرق، فتوجيهه أنّ الصور الصناعية عارض حقيقة وليست بصورة والكلام في أحقية المادة أو الصورة فهو لم يفرق بين العارض والصورة.

وفيه إنّ «بل» فيه لا يصلح للأضراب فإنّ العارض الذي لزم من كلام الرجل عدم فرقه بينه وبين الصورة هو صورة صناعية فلا وجه للاضراب عن السابق.

ولا يصلح أيضاً للترقي إذ لم يظهر من كلامه عدم فرقه بين العارض والصورة مطلقاً حتى يكون الترقي بذلك الاعتبار.

بل الذي يظهر منه ليس إلّا عدم فرقه بين العارض الذي هو صورة صناعية وبين الصورة فليس فيه ما يترقى إليه بعده فافهم.

قوله: ولم يعرف أنّ مقوم الشيء يجب ـ الخ ـ.

هذا أيضاً بناء على ما فهمه من أنّ حكم الرجل بأحقية المادة باعتبار بقائها بعد عدم الشيء، وتوجيهه أنّ هذا ليس أمراً واجباً في المقوم بل الذي لابدّ منه فيه هو أن لا يكون فيه بدّ في وجود الشيء وهو حاصل في الصورة أيضاً. ولما كان لقائل أن يقول إنّ هذا وإن لم يكن واجباً فهو موجب للأحقية، فدفع ذلك بقوله: وما يعنينا.

والظاهر أنّه بفتح الياء وسكون العين المهملة والياء بين النونين مـن عـناه الأمر إذا أهمه. ولكن في النسخ التي رأينا في بعضها بالعين المهملة ولكن بتقديم الياء الثانية على النونين. وفي بعضها بالياء بين النونين ولكن بالغين المعجمة. فعلى التقديرين يكون بضم الياء الأُولى من الاعانة على الأوّل والاغناء على الثـاني. وحاصله على الوجوه أنّه ما يهمنا أو ما يعيننا أو ما يغنينا في الحكم بكون الشيء أحق بالمقومية أن يكون ثابتاً في الأحوال أي عند وجود المقوم بالفتح وعدمه إذا كان وجوده لا يكفي في أن يحصل المقوم بالفعل .إنّما الذي يـهمنا أو يـعيننا أو يغنينا في الأحقية المذكورة هو الكفاية المذكورة لظهور أنّ ما وجوده يكفي في حصول الشيء ولم يبق بعد عدمه أحق بالمقومية ممّا لا يكفي وإن ثبت بعد عدمه، وظاهر أنّ الصورة لها الكفاية المذكورة دون المادة فهي أحق بها فتدبر.

قوله [ص ١٦]: بل الصورة

لما مثّل أوّلاً ما لا يكفي في حصول الشيء بالفعل بالهيولى الأُولى لظهور أنّها لا توجب وجود شيء بالفعل أصلاً أضرب عنه أو ترقى، وقال بل الصورة أي بل الصورة مطلقاً هي التي تجعل الشيء بالفعل، والمادة مطلقاً لا توجب ذلك كما يظهر من تعريفها، فالصورة مطلقاً أحق بأن يجعل مقوماً.

قوله [ص ١٦]: وهذا الرجل ذهب عليه أيضاً أنّ الخشبة ـ الخ ـ.

كان هذا بعد ما ذكره سابقاً من أنّ صورة السرير صـورة صـناعية ليست صورة حقيقية وإلّا فيتوجه عليه أنّها وإن كانت صورة فهي مادة للسرير فـيكفي للاستشهاد بها لما ذكره الرجل من حكم المادة. إلّا أن يحمل على المعارضة معه بأنّها وإن كانت الخشبة مادة للسرير ففيها أيضاً مادة وصورة، وكونها مبدءاً للتغير

إنّما هو باعتبار صورتها لا مادتها فلا يصير ذلك منشأً لترجيح المادة. لكن هذا إنّما يتوجه على ما حملنا عليه كلام الرجل لا على ما حمله الشيخ، إذ على ما حمله يكون مناط الاستشهاد هو بقاء المادة فيه بعد فساد الشيء بخلاف الصورة، وظاهر أنّ كون الخشبة صورة لا يقدح فيه بل يكفي له كونها مادة للسرير وإن كان لها أيضاً صورة فتصور.

قوله [ص ١٦]: فإن كان الذي يهمنا

هذا تفريع على ما حققه قبل قوله وهذا الرجل، بقوله: ما يعنينا ـ الخ ـ، وهو يرشدك إلى ما ذكرنا من الظاهر في تصحيح تلك اللفظة فلا تغفل.

الفصل السابع

قوله [ص ١٦]: فالمتصور بالطبيعة

أي الذي صورته الطبيعة وهو البسائط بقرينة قوله: أو الذي الطبيعة كالجزء من صورته وهو المركبات. ويمكن أن يحمل على الأعم من ذلك ومن محل الطبيعة وهو الهيولى أو الصورة الجسمية على الاحتمالين.

قوله [ص ١٦]: فهو الذي في نفسه مثل هذا المبدأ

أي يكون الغرض من الطبيعة حصوله فإنّ الغرض من الطبيعة حصول الجسم المتحرك بطباعه أو الساكن بطباعه من حيث هو كذلك.

قوله [ص ١٦]: وأمّا ما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل ـ الخ ـ

قيل: حاصله أنّ ما بالطبيعة ما وجوده الشخصي أو النوعي بالفعل وما قوامه الشخصي أو النوعي بالفعل عن الطبيعة. مثال الأوّل هذه الحرارة أو نوعها ومثال الثاني هذا الماء أو نوعه. فقوله: بالوجود الأوّل أي وجوده بالوجود الأوّل أو قوامه بالوجود الأوّل فهو متعلّق بالقسمين ووجود الشخص والنوع وكذا قوامهما وإن كان واحداً بالذات إلّا أنّ كلّاً منهما منسوب إلى الأوّل أوّلاً وإلى الثاني ثانياً فتدبر، انتهى.

ولا يخفى أنّه على ما ذكره لا يظهر فرق بين ما بالطبيعة وما بالطبع وهو كما ترى. فالظاهر أنّ المراد بما وجوده بالفعل عن الطبيعة أن يكفي الطبيعة في وجوده بالفعل كالبسائط وبما قوامه بالفعل عن الطبيعة أن لا يكفي الطبيعة في ذلك بل تدخل الطبيعة فيما به قوامه بالفعل كالمركبات.

فقوله [ص ١٧]: بالوجود الأوّل ـ الخ ـ

متعلق بالقسمين كما ذكره القائل أيضاً أي يكون كل منهما أعم من أن يكون بحسب الوجود الأوّل أو الثاني، وعلى هذا فهو أعم ممّا بالطبع الذي سيذكره فإنّه يختص بالأشخاص والأنواع الجوهرية ولا يشمل لوازمها وما بالطبع يشملها، لكن على ما ذكرنا لا يظهر فرق بينه وبين ما فيه الطبيعة الذي ذكره سابقاً وكأنّه لا ضير فيه فإنّ الشيخ لم يعدّ ذلك من ألفاظ المصطلحة بينهم بل إنّما ذكره في تفسير أحد قسمي المنسوب إلى الطبيعة فلا ضير في أن يكون في مصطلحاتهم لفظ لخصوص ذلك القسم أيضاً فافهم.

فقوله [ص ١٧]: على مشاكلة القصد

قيل أي سواء كان على مشاكلة القصد فإنّه أجمل أوّلاً في قوله: كيف كان، ثم فصّل المراد بكونه على مشاكلة القصد أن يكون بحيث كأنّه يقصده الطبيعة بفعلها أوّلاً وبالذات فيكون كالمقصود الأوّلى لها، والتشبيه إنّما هو لكون الطبيعة ممّا لا قصد له.

فقوله [ص ١٧]: أو لازماً

عطف على قوله: «على مشكالة القصد» فإنّه منصوب المحل على خبرية

«كان» المقدر.

فقوله [ص ١٧]: لها

أي لما هو على مشاكلة القصد من الأشخاص والأنواع الجوهرية، فتأنيث الضمير باعتبار تمثيل المرجع بالأشخاص والأنواع، والمراد بكونه لازماً له أن يكون مقصوداً ثانياً وبالعرض للطبيعة فلا ينافي انقسامه إلى اللازم والحادث أي العارض. هذا غاية توجيه هذه العبارة. انتهى.

ويمكن أن يكون قول الشيخ: «كيف كان» تعميماً بحسب الوجود الأوّل أو الثاني كما ذكره في سابقه أو يكون تعميماً في اللازم أي سواء كان لازماً لها لنفسها أو بسبب غريب أو بمدخلية قابل كما نذكره في الخارج عن مقتضاها. وعلى هذا أيضاً يندفع اشكال تقسيم اللازم إلى اللازم والحادث إذ يحمل اللازم الثاني على اللازم لها بنفسها والحادث على ما لا يكون كذلك وهو لا ينافي كون الحادث أيضاً لازماً بالمعنى الأعم الذي ذكرنا.

فقوله [ص ١٧]: ربّما كان بسبب غريب

كالحركات والسكونات القسرية فإنّ الفاعل فيها إنّما هو الطبيعة لكن باعداد أمر غريب والفرق بينها وبين فعل الأصبع الزائدة أنّ الفاعلية في الثاني ليست باعداد من آخر بل لذاتها، فإنّ مقتضى الطبيعة إفادة صورة الأصبع على كل ما هو قابل لها والخروج عن مقتضى الطبيعة فيه إنّما هو للنقص في المادة القابلة لفعلها وهو سوء استعدادها حيث صارت مستعدة بسبب أمر عرض لها لما لا حاجة إليها بخلاف الأوّل فإنّ الخروج عن مقتضى الطبيعة فيه ليس لأمر عرض المادة القابلة لفعلها، بل لأمر عرض في الطبيعة الفاعلة. كذا قيل.

ولا يذهب عليك أنّ كون الفاعل في جميع الحركات والسكونات القسرية هو الطبيعة كما يظهر من كلامه غير ظاهر، بل الظاهر في كثير منها سيما السكونات أنّ الفاعل هو القاسر، نعم في بعضه كحركة السهم المرميّ وكذا الحجر المرميّ إلى فوق التحقيق أنّ الفاعل فيه هو طبيعة المقسور لا القاسر وإلّا لزم من انعدامه انعدامها وأمّا فيما حركه القاسر بيده مثلاً بحيث أنّه لو رفع هذه عنه زال حركته وكذا فيما أسكنه كذلك، فالظاهر أنّ الفاعل هو القاسر لا الطبيعة كما ذكرنا في تعريف الطبيعة عند الكلام على صاحب المحاكمات. وكيفما كان فكلام الشيخ هاهنا لا يحتاج إلى هذا التحقيق فإنّه لم يذكر إلّا أنّ الخارج عن مقتضاها ربّما كان بسبب غريب وهو أعم من أن يكون ذلك السبب فاعلاً له أو يكون معداً لاقتضاء الطبيعة له فتدبّر.

فقوله [ص ١٧]: وكلاهما لا وجود لهما في الأعيان

كأنّه لم يرد بالطبيعة الكلية على أحد الوجهين الطبيعة المطلقة لنوع خاص أو مطلق الطبيعة لأي نوع كان إذ حينئذ لا يصح الحكم بنفي وجودهما في الأعيان إذ الكلي الطبيعي موجود عند الشيخ في ضمن الأفراد فلا يصح الحكم بنفي وجود الأوّل وإن أمكن صحة الحكم به في الثاني بناءاً على أن يكون مطلق الطبيعة عرضياً للطبائع لا ذاتياً لها، وإذا كان عرضياً فلا يلزم وجودها بوجود الأفراد إلّا وجوداً بالعرض فيكون المراد نفي وجودها بالذات، ولو قيل إنّ الوجود بالعرض وجود مجازاً كما يقوله المحقق الدواني فالأمر أظهر، بل أراد به ما ظنّه البعضان اللذان ذكرهما وكان ظن البعض الأوّل أنّها قوة شخصية أو كلية قائمة بنفسها يكون مبدأ مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ نوع أو في استحفاظ الكل بأن يكون سارية في جميع أفراد ذلك النوع أو في جميع أفراد الكل أي مدبرة لها.

وكان مذهب البعض الثاني أنّها في ابتداء وجودها كانت كذلك أي واحدة شخصية أو كلية قائمة بنفسها واحدة ثم انقسمت بانقسام الكل أي كل أفراد نوع الأوّل وكل أفراد الكل في الثاني. وعلى هذا ففرض الشيخ نفي وجودهما على ما ذكراه لا نفي وجودهما مطلقاً حتى ينافي مذهبه فتدبّر.

فقوله [ص ١٧]: ذوات قائمة

ظاهره القيام بنفسها فيكون مذهب البعضين ذلك كما ذكرنا.

فقوله [ص ١٧]: فإنّه لا وجود إلّا للقوى المختلفة التي في القوابل.

ظاهرة أيضاً أنّ مذهب كل من البعضين أنّها قائمة بنفسها فلذا حملنا السارية في كلام البعض الأوّل على المدبرة إذ لو حملت على ظاهرها أي كونها حالة في الجميع، وقيل: إنّ مذهبه أنّها بكليتها أو شخصيتها حالة في الجميع، فهو أيضاً وإن كان فاسداً أيضاً، لكن ليس في كلام الشيخ اشارة إلى فساده، إذ وجه فساده حينئذ أنّ وجود الكلي بكليته في الأعيان غير معقول، أو أنّ وجود شخص في محال متعددة ممّا لا يعقل، وليس في كلام الشيخ أثر منهما. وما ذكره من أنّه لا وجود إلّا للقوى المختلفة في القوابل لا يصلح رداً عليه، فإنّه أيضاً قائل به، نعم البعض الثاني يقول بوجودها قائمة بنفسها في الابتداء ثم انقسمت، فكلام الشيخ يصير مختصاً بالرد عليه فتدبّر.

فقوله [ص ١٧]: ولا يقوم المنسوبات مجرّدة بأنفسها

ظاهره أيضاً كون مذهب كل من البعضين كونها مجرّدة بأنفسها فيجب حمل السارية على ما حملنا فافهم.

فقوله [ص ١٧]: وتبيّن لك تحقيق هذا كلّه في غير هذه الصناعة

كان تحقيقه في قاطيفورياس[٥٤] الباحث عن المقولات العشرة.

فقوله [ص ١٧]: بل على أنّها أمر معقول عند الأوائل

فيكون عبارة عن علمهم بكون التدبير الواجب في استحفاظ النوع أو الكل كذا فيقع على ذلك الوجه.

فقوله [ص ١٧]: أو على أنّها طبيعة جرم أوّل

أي طبيعة تقتضي تدبير نظام النوع أو الكل، على الوجه الواجب في استحفاظ النوع أو الكل.

فقوله [ص ١٧]: ولا يكون البتة طبيعة واحدة لماهية سارية

فإنّه على الأوّل لا يكون طبيعة لماهية أصلاً، وعلى الثاني فهي وإن كانت طبيعة لماهية هي جرم الفلك فليست طبيعة لماهية سارية كما ظنه البعضان. وفي بعض النسخ: «واحدة الماهية سارية» وهو أيضاً يؤول إلى ما ذكرنا.

---

٥٤. اسم الكتاب الأوّل من حكمة الأرسطو. يبحث فيه حول المقولات العشر. راجع لغت نامه دهخدا حرف القاف ص ١٠٠ طبع ١٣٣٩ ش.

الفصل الثامن

قوله [ص ١٨]: تصير الهندسة جزئية بوجه ما عند العلم الطبيعي.

قيل: كون العلم جزئياً بالنسبة إلى علم آخر يكـون مـوضوعه نـوعاً مـن موضوع ذلك العلم أو عرضاً ذاتياً له، وبالجملة ما يـبين اثـباته فـي ذلك العـلم فجزئيته إنّما هي باعتبار كون موضوعه جزئياً من موضوعه لصدقه عليه إمّا صدق الذاتي أو العرضي. وقد يكون بكونه جزءاً مـنه إذا كـانت عـدة أُمـور صـارت بالاشتراك في جهة واحدة موضوعاً لا باعتبار كون هذا العلم جزءاً من ذلك العلم أي كون مسائله بعضاً من مسائله فإنّ مسألة العلم الجزئي لا يكون مسألة في العلم الكلي إلّا بالعرض ولا بالعكس إلّا بالخلط أو جزئياً منه وهو ظاهر.

والمقدار المطلق وإن كان من العوارض الذاتية للجسم إلّا أنّ عـروضه له ليس من حيث هو طبيعي إذ ليس للجسم في الخارج طبيعة خارجة مطلقة واحدة فيمكن اقتضاؤها لطبيعة المقدار المطلق وإن كانت خـصوصيات المـقادير إنّـما يعرض باعتبار خصوصيات الطبائع وموضوع الطبيعي إنّما هو الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة فاثبات المقدار المطلق لا يمكن أن يكون مسألة في الطبيعي فليس العلم الذي موضوعه المقدار المطلق جزئياً بالقياس إلى الطـبيعي حـقيقة

وعلى الاطلاق، بل بوجه وهو مجرّد كون المقدار من العوارض الذاتية لموضوع الطبيعي أعني الجسم الطبيعي لا من حيث إنّه طبيعي فتدبّر، انتهى.

ولا يخفى أنّ الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم عبارة عن أصل الجسم الذى هو موضوع الطبيعة ولم يؤخذ فيه كونه موضوعاً لها وإن كان كذلك في الواقع. ألا ترى أنّهم عرفوه بما له الامتدادات الثلاثة ولم يأخذوا فيه كونه محل طبيعة بل قد سبق من الشيخ في الفصل الأوّل من هذه المقالة أنّ موضوعه هو الجسم المحسوس ولم يتعرض لقيد الطبيعي أصلاً، نعم الجسم المحسوس عبارة عن الجسم الذي هو موضوع طبيعة ما في الواقع لكن لم يعتبر ذلك في مفهومه. فالأظهر: أنّ يقال إنّ اقحام الشيخ قوله: «بوجه ما» باعتبار أنّ موضوع الطبيعي ليس هو الجسم على الاطلاق، بل من جهة ما هو واقع في التغير كما صرح به الشيخ في الفصل المذكور، وظاهر أنّ المقدار المطلق لا يعرض الجسم من تلك الجهة فهو ليس من عوارض موضوع الطبيعي حقيقة بل بوجه ما من حيث هو من عوارض أصل الجسم الذي هو موضوع الطبيعي وإن لم يكن من عوارضه له بتلك الجهة التي هو موضوع له بتلك الجهة فافهم.

قوله [ص ١٨]: لكن الهندسة الصرفة

أي التي لم تخلط بالطبيعي أصلاً لا تشارك الطبيعي في المسائل لأنّ الطبيعي يبحث عن الأعراض اللاحقة للمقدار من حيث هو لا من حيث التغير فلا يشتركان في المسائل.

قوله [ص ١٨]: فهو أبعد من هذه المشاركة

لأنّ موضوعه العدد، وهو وإن كان قد يعرض الجسم لكنه ليس من

الأعراض الذاتية له إذ لا يعرض الجسم الواحد ولا اختصا له بالجسم لعروضه للمجردات أيضاً. وكونه أشد بساطة باعتبار ما ذكر الشيخ في البرهان أنّه لا يفتقر إلى أُصول موضوعة من علم آخر وإنّما بناء براهينه على الأوليات فقط بخلاف الهندسة لافتقارها إلى أُصول موضوعة فافهم.

قوله [ص ١٨]: بل هاهنا علوم أُخرى

أي الهندسة ليست جزئياً للطبيعي حقيقة ولا يناسبه مناسبة تامة، والحساب أبعد منها في ذلك، بل هاهنا علوم أُخرى تكون تحت تلك الثلاثة، وتلك العلوم أشد مناسبة للطبيعي ومع ذلك ليست جزئية منه.

واعلم أنّ كون علم تحت علم آخر بأن يكون موضوعه أخص من موضوع ذلك بأن يكون صنفاً منه أو نوعاً منه أو عرضاً ذاتياً لبعض أنواعه [٥٥]، ويظهر من كلام الشيخ في البرهان في فصل في اختلاف العلوم واشتراكها أنّه على التقديرين الأخيرين [٥٦] لابدّ أن لا يكون النظر فيه من حيث إنّه نوع منه أو عرض ذاتي لبعض أنواعه مطلقاً من غير اعتبار خصوصية أُخرى معه وإلاّ لكان البحث عن الأخص جزءاً من علم الأعم لا علماً آخر تحته، بل يكون من حيث يلحقه خصوصية أُخرى فينظر فيما يلحقه باعتبار خصوص تلك الخصوصية، فإنّه قال في الفصل المذكور:

---

٥٥. وفي هذا القسم يكون أخصيته بحسب التحقق لا الحمل كما هو ظاهره فلا يحمل عليه. منه رحمه الله.

٥٦. وأمّا على التقدير الأوّل وهو أنّ يكون الأخص صنفاً من الأعم فالبحث عنه مطلقاً علم آخر تحت علم الأعم وليس جزءاً منه كما صرح به الشيخ في الفصل المذكور قبيل ما نقلنا عنه. منه رحمه الله.

أقسام الموضوعات المخصصة التي العلم بها ليس جزءاً من العلم بالموضوع الأعم بل هو علم تحت ذلك العلم أربعة:

أحدها أن يكون الشيء الذي به صار أخص عرضاً من الأعراض الذاتية معيناً فينظر في اللواحق التي تلحق الموضوع المخصص به من جهة ما اقترن به ذلك العارض فقط كالطب الذي هو تحت العلم الطبيعي فإنّ الطب ينظر في بدن الانسان، وجزء من العلم الطبيعي أيضاً ينظر في بدن الانسان لكن الناظر الطبيعي فيه ينظر فيه على الاطلاق ويبحث عن عوارضه الذاتية على الاطلاق التي تعرض لها من حيث هو انسان لا من حيث شرط يقترن به، وأمّا الطب فينظر فيه من حيث ما يصح ويمرض فقط ويبحث عن عوارضه التي له من هذه الجهة.

وثانيها: أن يكون الشيء الذي به صار أخص من الأعم عارضاً غريباً ليس ذاتياً ولكنه مع هيئته في ذات الموضوع لا نسبة مجردة، وقد أُخذ الموضوع مع ذلك العارض الغريب شيئاً واحداً ونظر في العوارض الذاتية التي تعرض له من جهة اقتران ذلك العارض الغريب به مثل النظر في الأكر المتحركة تحت النظر في المجسمات أو الهندسة.

وثالثها: أن يكون الشيء الذي به صار أخص من الأعم عارضاً غريباً وليس هيئة في ذاته ولكن نسبة مجرّدة وقد أُخذ مع تلك النسبة شيئاً واحداً ونظر في العوارض الذاتية التي تعرض له من جهة اقتران تلك النسبة به مثل النظر في المناظر فإنّه أخذ الخطوط مقترنة بالبصر فيضع ذلك موضوعاً وينظر في لواحقها الذاتية وهي لذلك ليست من الهندسة بل تحت الهندسة.

وهذه الأقسام الثلاثة مشترك في أنّ الشيء المقرون به العارض الموصوف

به من أفراد الموضوع للعلم الأعلى ويحمل موضوع الأعلى عليه وعلى غيره.

ورابعها أن لا يكون الأخص يحمل عليه الأعم بل يكون عارضاً لشيء من أنواعه كالنغم إذا قيست إلى موضوع الطبيعي فإنّها من جملة عوارض تعرض لبعض أنواع موضوع الطبيعي، ومع ذلك فقد أخذت النغم في علم الموسيقى من حيث قد اقترن بها أمر غريب عنها ومن جنسها وهو العدد فيطلب لواحقها من جهة اقتران ذلك الغريب بها لا من جهة ذاتها وذلك كالاتفاق والاختلاف المطلوب في النغم، فحينئذ يجب أن يوضع لا تحت العلم الذي موضوعه من جملة أفراد موضوعه بل تحت العلم الذي منه ما اقترن به وذلك مثل وضعنا الموسيقى تحت علم الحساب، وإنّما قلنا لا من جهة ذاتها لأنّ النظر في النغمة من جهة ذاتها نظر في عوارض موضوع العلم الأعم أو عوارض أنواعه وذلك جزء من العلم الطبيعي لا علم تحته.

والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني الذي مثل الأكر المتحركة، أنّ في القسم الثاني ليس ذلك العلم موضوعاً تحت العلم الناظر في ذلك العارض المقرون به بل تحت العلم الناظر في العام [٥٧] لموضوعه فإنّ علم الأكر المتحركة ليس تحت الطبيعي [٥٨] بل تحت الهندسة. وأمّا هذا فهو موضوع تحت العلم الناظر في العارض المقرون به لأنّ الموسيقى ليس تحت العلم الطبيعي بل تحت الحساب. انتهى.[٥٩]

٥٧. أي في أمر يعم موضوع ذلك العلم . منه رحمه الله.
٥٨. ولو كان موضوعاً تحت العلم الناظر في عارضه فينبغي أن يجعل تحت الطبيعي لأنّ النظر في عارضه وهو الحركة في الطبيعي. منه رحمه الله.
٥٩. الشفا. البرهان ١٦٣ ـ ١٦٥ مع تفاوت في بعض الكلمات والجمل.

وبما تلونا عليك يظهر أنّ قول الشيخ: «بل هاهنا علوم أُخرى تحتها» أراد به أنّها تحتها بالتوزيع، لا أنّ كلاًّ منها تحت كل من الثلاثة، أو أراد به أنّها تحت كل منها بحسب المرتبة وإن اصطلحوا على جعل بعض منها تحت خصوص بعض منها دون بعض فتدبر.

ثم إنّ فيما نقلناه عن البرهان كدراً فإنّ ظاهره أنّ في القسم الأوّل الذي ذكره موضوع الأسفل هو موضوع الأعلى مخصّصاً بعرض من الأعراض الذاتية، وليس كذلك، بل هو نوع منه مخصوصاً بعرض من الأعراض الذاتية لذلك النوع، ولذا صار تحت العلم الأعلى لا جزءه، إذ لو كان هو موضوع الأعلى بالتخصيص المذكور لكان جزء العلم الأعلى، إذ العارض للشيء بواسطة عرض ذاتي له أيضاً من الأعراض الذاتية له فيجوز البحث عنه في العلم الذي موضوعه ذلك الشيء فيكون البحث عنه جزءاً من ذلك العلم وهذا بخلاف ما يعرض لنوعه وإن كان بواسطة عرض ذاتي له فإنّه عارض لذلك الشيء بواسطة أمر أخص فيكون عرضاً غريباً له فالبحث عنه لا يكون في ذلك العلم بل في علم آخر تحته.

وهاهنا بحث وهو أنّه إذا لم يجعل العارض بواسطة أمر أخص من الأعراض الذاتية كما هو المشهور فلا يصح قول الشيخ[٦٠]: «وجزء من العلم الطبيعي ـ إلى قوله ـ: وأمّا الطب» إذ النظر في العوارض الذاتية للانسان على الاطلاق أيضاً لا يصح أن يجعل جزءاً من الطبيعي الباحث عن مطلق الجسم لأنّها عوارض لموضوع الطبيعي بواسطة أمر أخص وهي ليست من الأعراض الذاتية فهو أيضاً مثل الطب في أنّه لا يصلح أن يجعل جزءاً من الطبيعي وإنّ جعل

٦٠. في العبارة التي مرّت آنفاً من الشفا.

العارض بواسطة الأخص أيضاً إذا كان نوعاً لذلك الشيء من الأعراض الذاتية كما يظهر من كلام الشيخ فيصح جعل الطب أيضاً جزءاً من الطبيعي إذ العارض للانسان بواسطة عرض ذاتي له كحيثية الصحة والمرض عرض ذاتي للانسان. فإن جعل البحث عن أعراضه الذاتية جزءاً من الطبيعي فليجعل البحث عن الانسان من تلك الحيثية أيضاً جزءاً منه ولا وجه للمنع وجعله علماً تحته.

ويمكن دفعه بأنّ الظاهر أنّ بناء كلامهم في هذا الباب على الاستحسان والأخذ بالأليق والأولى فكأنّهم استحسنوا ما يظهر من كلام الشيخ في البرهان قبيل ما نقلناه عنه وهو أن يجعل البحث عمّا يعرض لنوع الشيء مطلقاً باعتبار فصله المنوع جزءاً من العلم الباحث عن ذلك الشيء، فإنّ الفصل المنوع من الأعراض الذاتية لذلك الشيء فما يلحقه من تلك الحيثية أيضاً مطلقاً الأحسن أن يجعل من الأعراض الذاتية له ويبحث عنه في علمه. وهذا بخلاف ما يلحق لنوعه بواسطة خصوصية أُخرى إن كانت عرضاً ذاتياً له فإنّ تلك المناسبة فيه أضعف فلا بعد في أن يستحسنوا فيه أن يجعل البحث عنه علماً آخر تحته لا جزءاً منه، وفيه تعسف. والظاهر أنّ بناء جعله جزءاً أو علماً آخر تحته في مثل هذه العلوم على نظر الباحث وقصده فيه، فإن كان قصده البحث عن أحوال الأعم مطلقاً وتعرض لأحوال جميع أنواعه لأفراده فالنظر في أحوال كل نوع جزء من ذلك العلم، وإن كان غرضه البحث عن أحوال خصوص نوع من الأعم مطلقاً أما من جهة خاصة ولم يتعرض في علمه لسائر الأنواع أو لأحوال ذلك النوع أيضاً من جهات أُخرى، فعلمه تحت العلم الذي موضوعه الأعم لا جزء منه فتدبّر.

وذكر والدي العلّامة طاب ثراه في حواشي الاشارات أنّ الظاهر أنّ الخاص الذي يكون له أحوال ومباحث كثيرة إمّا مطلقاً أو مقيداً بقيد بحيث يصلح

أن يجعل علماً برأسه يفردونه عن العام ويجعلون البحث عن أحواله علماً على حدة، والذي ليس كذلك يدرجونه في العلم سواء كان العلم ذاتياً له أو غير ذاتي وسواء كان تخصيصه بمنوع أو لا وأنّه من الأُمور الاستحسانية لا العقلية، فلا بعد في أنّ يجعلوا مناط الجزئية والنوعية ما ذكرنا. كيف ولو كان الأمر كما حققه الشيخ وأضرابه ولم يتخلف في مادة أصلاً لكان بناؤه أيضاً على اصطلاح وتواضع واستحسان. إذ الظاهر أنّ هذا أيضاً ليس أمراً لازماً عقلياً أي ليس يجب في العقل أن يجعل البحث عن نوع موضوع العلم بدون قيد من أجزاء العلم وعن الخاص الذي لا يكون نوعاً له أو يكون نوعاً لكن مقيداً بقيد عرضي من فروعه وهو ظاهر. وإذا كان بناء الأمر بالأخرة على الاستحسان فليبن أوّلاً على ما ذكرنا فيكون مطرداً ولا يحتاج إلى تجشم زائد فتدبر. انتهى.(٦١)

وأنت خبير بأنّه يشكل اطراد ما أفاده بأنّ بعض ما جعلوه جزءِ الأعم أيضاً له أحوال كثيرة يصلح لأن يجعل علماً منفرداً كفنّ الحيوان من الطبيعي إلّا أن يشترط مع ذلك أن يكون لهم اهتمام زائد بمعرفة أحواله لمزيد الفوائد فيه فاستحسنوا فيه أن يجعل علماً على حدة بخلاف ما لم يكن لهم فيه ذلك الاهتمام لقلّة فوائده ومنافعه فأدرجوه في علم الأعم، وإن كثر أحواله كفنّ الحيوان.

وأمّا مباحث الواجب التي جعلوها جزءاً من الالهي مع مزيد الاهتمام بها فكأنّه باعتبار أنّ ما ذكروه منها فيه ليس له قدر زائد جداً. وكان ذلك العلم أشرف العلوم باعتبار أنّه يثبت وجود الواجب تعالى والمبادئ العالية فاستحسنوا أن يدرجوا فيه سائر المباحث الشريفة العالية التي تتعلق بالمبدأ والمعاد فتدبّر.

---

٦١. الحاشية على الاشارات. مخطوطة.

ثمّ أنّ الشيخ ذكر في الفصل المذكور من البرهان أنّ ما فصله إنّما هو فيما إذا كان عموم الأعم عموم الذاتي قال: وأمّا الذي عمومه عموم الموجود والواحد فلا يجوز أن يكون العلم بالأشياء التي تحته جزءاً من علمه لأنّها ليست ذاتية له على أحد وجهي الذاتي[٦٢] فلا العام يؤخذ في حد الخاص ولا بالعكس، بل يجب أن يكون العلوم الجزئية ليست أجزاءاً منه ولأنّ الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات فيجب أن يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما.

وللمناقشة في تعليله مجال إذ عدم كونها ذاتية لا يوجب نفي الجزئية بل هو كالمصادرة. لم لا يجوز أن يقال على قياس ما قال في العام الجنسي: إنّ النظر في علم الأخص إن كان نظراً في قسم كلي من أقسام ذلك العام من حيث هو من غير ملاحظة خصوصية أُخرى معه فهو جزء العلم الأعم وإلّا فهو علم آخر تحته إلّا أن يبني ذلك على الاصطلاح والاستحسان، وحينئذ فالأمر فيه سهل.

ولا يخفى أنّه على ما ذكرنا من الوجه الظاهر في بناء الكلية والجزئية يجري ذلك في العام العرضي أيضاً بأن يقال: إنّ غرض الباحث إن كان هو البحث عن جميع أقسام ذلك العرضي وتعرض لجميع ذلك فالبحث عن كل قسم جزء من ذلك العلم، وإن كان غرضه البحث عن خصوص قسم منه فهو علم آخر تحته وليس جزءاً منه هذا.

---

٦٢. أراد بوجهي الذاتي أن يكون مقوماً وجزاً لما هو ذاتي له وأن يكون تمام ذاته وحقيقته، كما يقال: إنّ الحيوان الناطق ذاتي للانسان. وقوله: فلا العام يؤخذ في حد الخاص، اشارة إلى نفي ذاتيته بالوجه الأوّل، وقوله: ولا بالعكس، اشارة إلى نفي ذاتيته بالوجه الثاني، وكأنّه أراد نفي الذاتية من الجانبين، فالأوّل اشارة إلى نفي ذاتية العام للخاص، والثاني إلى نفي ذاتية الخاص للعام فافهم.

ثم لا يخفى أنّه يرد على ما ذكره الشيخ أنّه يبحث في الآلهي عن أحوال الواجب تعالى ويكون من أجزائه مع أنّ موضوعه وهو الموجود المطلق ليس ذاتياً له.

فإن قيل: يمكن ارجاع مباحث الواجب إلى أنّ الموجود المطلق ينقسم إلى واجب يكون من أحواله كذا وكذا فيكون بحثاً عن أحوال الموجود المطلق الذي هو موضوعه.

قلنا: يمكن مثل هذا التأويل في أحوال سائر الموجودات، فما الوجه في تخصيص ذلك بأحوال الواجب وجعلها جزءاً من الآلهي وجعل بعض أحوال أُخرى مثلها علماً منفرداً.

ويمكن أن يقال: إنّ الواجب تعالى لما كان قسماً أولياً للموجود المطلق فاستحسنوا فيه ذكر أحواله أيضاً في علمه بالتأويل المذكور لما ذكرنا من النكتة في تتميم الضابط الذي نقلنا عن والدي طاب ثراه بخلاف أحوال سائر الموجودات التي جعلوها موضوعات العلوم فإنّها من قسم القسم فاستحسنوا فيها أن يكتفي باثبات وجودها وإن تفرد لأحوال كل منها مما تعلق به غرض علمي علماً منفرداً.

لكن يبقى على هذا أنّه لا حاجة إلى التزام ما حققه الشيخ وارتكاب التأويل المذكور، بل يمكن أن يقال: إنّهم لا يجعلون أحوال أفراد الأعم إذا كان عرضياً جزءاً من علمه إلّا لنكتة خاصّة مثل ما ذكرنا في أحوال الواجب. ويمكن حمل كلام الشيخ أيضاً عليه فتأمل.

قوله [ص ١٨]: وعلم الأكر المتحركة أبسطها

كان ذلك باعتبار أنّه لا تستعمل فيه المقدمات الطبيعية أصلاً كما صرّح به الشيخ بخلاف سائر تلك العلوم لافتقارها إلى مقدمات طبيعية وهندسية أو حسابية أيضاً كما فصله الشيخ.

قوله [ص ١٨]: والحركة شديدة المناسبة للمقادير

إشارة إلى أنّ موضوعها كما أنّه مقدار خاص فالعارض الذي اعتبر اقترانه به أيضاً شديدة المناسبة بالمقادير، فلذا وضع تحت الهندسة الباحثة عن المقدار فافهم.

قوله [ص ١٨]: وأمّا علم الموسيقى فموضوعه النغم والأزمنة

النغمة هي الصوت والمراد بالنغم قطعات صوت أو أفراد الصوت، والمراد بالأزمنة هو الأزمنة التي هي مقادير قطعات نغمه وفواصلها.

قوله [ص ١٨]: وكلّها ينظر في الأشياء التي لها

أي في الأحوال التي لها أي لموضوعاتها أو في الأشياء التي لها أي موضوعات لها.

وقوله [ص ١٨]: من حيث هي ذوات كم ـ الخ ـ

ذوات كم، على الأوّل متعلق بالضمير في لها، وعلى الثاني بالأشياء، وأراد بذوات الكم ما يعم كونه من أقسام الكم كما في المناظر، أو موضوع الكم كما في الموسيقى، ولو قيل إنّ المراد بالافتقار إلى المادة في تقسيم الحكمة الافتقار إلى المادة المخصوصة فيمكن أن يحمل ذوات الكم هاهنا على ظاهره وهو الثاني، ولكن باعتبار المادة المطلقة فيها لا المادة المخصوصة. ويحمل قوله سابقاً

[ص١٨]: «وعلم المناظر أيضاً موضوعه مقادير ـ الخ ـ» على أنّه جعل الموضوع المقادير باعتبار عدم الافتقار إلى المادة المخصوصة وإن اعتبر معها المادة المطلقة فافهم.

قوله [ص ١٨] [٦٣]: التي لا يفتقر عروضها للكم ـ الخ ـ

اشارة إلى أنّ الأحوال المبحوث عنها في القسمين ليست هي الأحوال التي يبحث عنها في الطبيعي وهي التي توجب تصوّر عروضها للكم أن يجعلها كما في جسم طبيعي فيه مبدأ الحركة والسكون فلا يشارك الطبيعي لا في الموضوع ولا في المحمول. وهذه من العبارات التي توهم أنّ المعتبر في تقسيم الحكمة هو حال المحمولات لا الموضوع وإنّ الاعتبار بالمادة المخصوصة لا المطلقة فلا تغفل.

قوله [ص ١٨]: فموضوعه أعظم أجزاء موضوع علم الطبيعي

وهو البسائط العلوية والسفلية. ولا يخفى أنّ لفظ الأجزاء يشعر بأنّ موضوع الطبيعي هو الأجسام الطبيعية من حيث اشتراكها في طبيعة الجسم لا الجسم الطبيعي المطلق كما هو المعروف بينهم وإلّا لكان الظاهر الجزئيات وكأنّه تسامح فيها.

ثم إنّه يشكل هذا بأنّ موضوعه إذا كان أعظم أجزاء موضوع علم الطبيعي فينبغي أن يكون جزءاً من الطبيعي أو علماً آخر تحته ولا يصح جعله من الرياضيات الباحثة عمّا لا يفتقر إلى المادة في التعقل وإن افتقر إليها في الوجود.

والجواب أنّ موضوعه وإن كان هو البسائط العلوية والسفلية التي هي أعظم

---

٦٣. كذا في النسختين ولكن في الشفا هكذا: التي لا يوجب تصوّر عروضها للكم.

أجزاء موضوع علم الطبيعي، لكن بحثهم عن عوارض مقاديرها من حيث هي على الأوضاع التي تشاهد فيها والتعبير عنها بالأفلاك أو الأرض مثلاً لتعيين تلك المقادير وتخصيصها لا أنّ لخصوص تلك المواد أو عموم المادة دخلاً في عروض تلك العوارض. وتلك المقادير لا يفتقر إلى المادة في التعقل بل في الوجود فقط، فيكون البحث عن أحوالها من الرياضي هذا.

والفاضل الباغنوي في حواشي الاشارات نقل سؤالاً مشهوراً على تقسيم الحكمة إلى الأقسام الثلاثة وهو أنّ المراد بالافتقار إلى المادة في التعقل إن كان الافتقار إلى المادة المخصوصة كما يشعر به كلامهم فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الباحثة عن الأحوال المشتركة بين الأجسام العنصرية والفلكية كقولهم: كل جسم له مكان طبيعي وقولهم: كل جسم له شكل طبيعي، وإن كان المراد الافتقار إلى المادة في الجملة فيدخل الهيئة في الطبيعي[٦٤] لأنّه يبحث فيها عن البسائط العلوية والسفلية وهي أجسام طبيعية يفتقر تعقلها إلى تعقل المادة التي هي جزؤها.

وأجاب أوّلاً بأنّا نختار الثاني ويقال: إنّه لا يبحث في الهيئة إلّا عن البسائط العنصرية والفلكية ولا يبحث فيها عن الأجسام المركبة أصلاً فالمحمول المأخوذ فيها إنّما يعرض الأجسام البسيطة من حيث إنّها أجسام بسيطة لا من حيث إنّها أجسام طبيعية مطلقاً.

٦٤. كأنّ تخصيص هذه المفسدة بهذا الشق مع أنّها يلزم ظاهراً على الشق الأوّل أيضاً بناء على أنّه زعم أنّ الهيئة وإن كانت باحثة عن الأجرام الفلكية والعنصرية لكن خصوصية الجرم ليست منظورة حتى أنّها إذا كانت بدلها أجسام أخرى على أوضاعها كان البحث بحاله وحينئذ فلا يلزم هذا الفساد على الشق الأوّل فتأمّل. منه رحمه الله.

قال ولكن بما ذكرنا وإن خرج تلك المسائل من الهيئة عن الطبيعي (٦٥) لكن لا يدخل في تعريف الهيئة، فالصواب أن يقال: إنّ التقسيم للحكمة إلى أقسامه بناء على عدم اعتبار الهيئة المجسمة الباحثة عن أحوال البسائط العلوية والسفلية، بل الهيئة عند هذا الاعتبار هو يبحث فيه عن الأجسام الطبيعية والسطوح والخطوط، وشيء من ذلك لا يفتقر إلى المادة في الوجود العقلي وافتقر إليها في الوجود الخارجي. والحاصل أنّ الهيئة المجسمة إنّما هي من مبدعات المتأخرين وبناء القسمة على اعتبار القدماء. أو يقال الافتقار إلى المادة وعدمه باعتبار كيفية البحث لا ذات الموضوع على ما أشار إليه صاحب المحاكمات ونقلناه عن الشفاء. والبحث عن الأجسام البسيطة في الهيئة ليس من حيث المادة وانّما يتوقف عليها في التعقّل فقط ويمكن اختيار أنّ المراد المادة المخصوصة كما يفهم من الشفاء. ويحمل مثل قولهم: كل جسم له مكان طبيعي على أنّ النار مكانه كذا والماء كذا إلى غير ذلك، فكأن هذه القضية متجزئة إلى مسائل طبيعية.انتهى. [كلام الباغنوي]

---

٦٥. أورد عليه والدي طاب ثراه بأنّ ما ذكره لا تخرج تلك المسائل من الهيئة عن الطبيعي أيضاً لأنّ الطبيعي بمقتضى التقسيم المذكور وهو ما يبحث عن الأشياء التي يفتقر في الخارج والذهن إلى المادة ويلزم بقرينة المقام وكونهم بصدد ضبط الأقسام كون كل ما يبحث عنها من الطبيعي والمسائل المذكورة باحثة عنها فيكون من الطبيعي وجعلهم موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي إن فرض أنّه يستلزم تخصيصاً يكون مفسدة أخرى عليهم ولا يستلزم خروج تلك المسائل عنه وهو ظاهر انتهى.

وكان مراد هذا الفاضل بالطبيعي الذي ذكره هو العلم المعروف الذي جعلوا موضوعه الجسم الطبيعي وحمل الطبيعي على التقسيم على ما يشمل ذلك وفروعه لظهور أنّ الطبيعي في التقسيم لا يختص بذلك العلم بل يشمل فروعه كالطب، وعلى هذا فمراده أنّ بما ذكره يخرج تلك المسائل عن العلم المذكور لكن لا يدخل في الهيئة بل ينبغي أن يجعل من فروع الطبيعي وحينئذ فلا إيراد عليه فافهم. منه رحمه الله.

ولا يخفى أنّه على ما حققنا يندفع السؤال المذكور ولا حاجة في دفعه إلى ما تمحله من الوجوه في ذيل قوله: فالصواب مع أنّ:

الأوّل خلاف ما صرح به الشيخ في أنّ موضوع الهيئة أعظم أجزاء موضوع علم الطبيعي.

والثاني خلاف ما ينادي به كلامهم من أنّ الاعتبار في التقسيم المذكور بحال الموضوع لا المحمولات مع معاضدة ذلك الاعتبار أيضاً فإنّ ما نشاهده من محمولات العلوم غير مضبوط إذ كثيراً ما يبحث في الطبيعي مثلاً عن أحوال لا يفتقر إلى المادة لا في الوجود ولا في التعقل، وكذا في الرياضي وما استشهد به من كلام الشيخ في الفصل الثاني من الالّهيات يمكن توجيهه بوجه ينطبق على اعتبار حال الموضوع كما أفاده والدي طاب ثراه في حواشيه على حواشي الاشارات واستشهد له بكلام الشيخ أيضاً.

وأمّا الثالث فهو وإن كان ظاهر كلام الشيخ أيضاً في أوّل المنطق في فصل تقسيم العلوم ففيه أيضاً تعسف، فإنّ كلامهم كالصريح في أنّ موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي المطلق لا الأجسام المخصوصة وكثير من مسائلهم يشهد بذلك، والتأويل فيها على الوجه الذي ذكره تعسف جداً فتدبر.

قوله [ص ١٨]: فهذا العلم كأنّه ممتزج من طبيعي ومن تعليمي ـ إلى قوله ـ وكان هذا موقع لذلك المجرد في مادة معينة

كان حاصله ما ذكرنا أي أنّ أصل موضوعهم هو المقدار المخصوص لكنهم أوقعوا ذلك في مادة مخصوصة وجعلوها موضوع مسائلهم لتعيين ذلك المقدار وتميزه لا لمدخلية لاعتبار تلك المادة في ثبوت محمولاتهم. فافهم.

قوله [ص ١٨]: لكن المقدمات المبرهن بها ـ الخ ـ

قال الفاضل الباغنوي في حواشي الاشارات[٦٦] بعد ما نقل عنه من الوجوه لدفع السؤال المشهور على تقسيم الحكمة:

بقي شيء وهو أنّهم قالوا استدارة الأرض إن اثبتت بالبرهان اللمي كان من الطبيعي، وإن أُثبتت بالبرهان الانّي كان من الرياضي. ولعل الوجه في ذلك أنّ في الأوّل يلاحظ الجسم من حيث كونه ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثاني وهو يرجع إلى ملاحظة المادة من حيث كونها محل الصورة البسيطة، فهاهنا يلاحظ جانب المادة مطلقاً أو مخصوصاً بكونها محل الصورة البسيطة بخلاف ما في الهيئة فتأمل.

قال والدي طاب ثراه: لعلّه يفهم من بعض عباراتهم أنّ مرادهم من كون الافتقار إلى المادة وعدمه باعتبار كيفية البحث على ما ذكره المحشي ليس هو أن يكون المحمول مفتقر إلى المادة أو غير مفتقر بل أن يكون الاستدلال على المسألة ملحوظاً فيه جهة المادة أو لا، وعلى هذا لا اشكال فافهم. انتهى.[٦٧]

ولا يخفى أنّ ما نقله ذلك الفاضل إن كان ناظراً إلى هذا الكلام من الشيخ أو مثله فليس مفاده ما نقله بل إنّ الطبيعي استدل بمقدمات طبيعية مأخوذة من علمه، والتعليمي بمقدمات رصدية مناظرية أو هندسية على ما هو المناسب لنظر كل منهما، وهذا مما لا يحتاج إلى توجيه. وما نقله والدي طاب ثراه أيضاً إن كان ناظراً إلى مثل هذه العبارة فلا يفيد ما ذكره بل انّما يفيد أنّ كيفية بحث الطبيعي على

---

٦٦. حاشية الباغنوي مخطوطة.

٦٧. حاشية الآقا حسين على حاشية الباغنوي مخطوطة.

هذا الوجه والتعليمي على ذلك النحو ولا يلزم منه أن يحكم بمجرد كيفية البحث بكونه طبيعياً أو تعليمياً فافهم.

قوله [ص ١٨]: لم يكن فضل الكسوف القمري هلالياً

أي ما فضل من جرم القمر مما انكسف منه إذا انكسف بعضه فإنّ كونه على الشكل الهلالي إنّما هو لاستدارة طرف المنكسف منه وهي تدل على أنّ الفصل المشترك بين المستضئ من الأرض وبين ما ينبعث منه الظل دائرة وهي تتوقف على استدارة الأرض فلو لم تكن الأرض مستديرة لم يكن فضل الكسوف القمري هلالياً. كذا قيل.

قوله [ص ١٨]: ما يجد عليه حال الكواكب في شروقها وغروبها

بيان ذلك على ما قرره في التذكرة للمحقق الطوسي طاب ثراه وشرحه للفاضل الخفري[٦٨] أن تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين يدل على استدارة الأرض، فما بين الخافقين استدارة حسّية إذ لو كانت مستوية فيما بينهما لكان الطلوع على الجميع والغروب عنهم دفعة واحدة ولو كانت مقعرة لانعكس الأمر فيهما، وإنّما علم ذلك التقدم بارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات وغيرها مما يشابهها في كونها في وقت واحد فإنّ وسط الخسوف أي وقت مقاطعة النيرين إنّما يكون في آن واحد وهو مختلف بالنسبة إلى ساعات الليل فلو كانت للمغربيين بعد ساعتين مستويتين من أوّل الليل كانت للمشرقيين بعد ثلاث ساعات إذا كان المسكنان عديمي العرض وبينهما ألف ميل،

---

٦٨. التذكرة النصيرية في الهيئة للمحقق الطوسي وشرحها للخفري ذكرهما العلامة الطهراني في الذريعة ج٦ ص١١٩ و ٣٨ و ج٤ ص ٥٠ و في ج١٣ فراجع.

فهذا يدل على أنّ الأرض في الامتداد الطولي أي الامتداد الواقع بين الشرق والغرب محدبة، وأمّا أنّ تحدبها تحدب كرى فلانضباط زيادة ذلك التقدم ونقصانه بحسب بعد المسافة وقربها على ما فصلوا، وأمّا تحدبها بحسب الامتداد العرضي أي ما بين الشمال والجنوب فلازدياد ارتفاع القطب الشمالي والكواكب الشمالية وازدياد انحطاط القطب الجنوبي والكواكب الجنوبية للواغلين في الشمال، وبالعكس للواغلين في الجنوب على نسبة وغولهما، بحيث إذا كان الوغول بقدر درجة من دور الأرض كان الارتفاع والانحطاط أيضاً درجة، وإذا كان الوغول بقدر درجتين كان الارتفاع والانحطاط أيضاً درجتين، وهكذا يزداد كل من الارتفاع والانحطاط بحسب ازدياد الوغول، فهذا يدل على تحدب الأرض في العرض تحدباً كرياً فإنّها لو كانت بمستوية في هذا الامتداد لم يزدد بالوغول ارتفاع ولا انحطاط، ولو كانت مقعرة لانعكس الأمر فيهما على قياس ما مرّ في تقدم الطلوع والغروب، ولو لم يمكن تحدبها تحدباً كرياً لم ينضبط ذلك. قالوا وتركب الاختلافين أي الاختلاف بالتقدم والتأخر والاختلاف في الارتفاع والانخفاض المذكورين للسائرين على سمت بين السمتين أي بين امتداد الخافقين وامتداد الشمال والجنوب وما بينهما سموت أربعة سمتان كل منهما بين المشرق واحد من الشمال والجنوب، وآخران كل واحد منهما بين المغرب واحدهما، يدل على تحدب الأرض في هذه السموت أيضاً تحدباً كرياً فإنّ السائر فيما بين المشرق والشمال مثلاً يتقدم له الطلوع بحسب قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب الشمالي والكواكب الشمالية بحسب وغوله في الشمال. فقد ثبت بذلك استدارة الأرض في جميع امتداداتها، وإذا ثبت استدارة المقدار المكشوف من الأرض حدس أنّ الباقي كذلك. هذا مجمل الكلام فيه والتفصيل في الكتب

المفصّلة في الهيئة.

وعلى ما قررنا فقول الشيخ: في شروقها وغروبها اشارة إلى ما ذكروا في بيان استدارة الامتداد الطولي من الأرض. وقوله: وارتفاعها وانخفاضها إلى ما ذكروا في بيان استدارة الامتداد العرضي. ويعلم من تركيبهما حال سائر الامتدادات فتدبر.

قوله [ص ١٩]: وهذا هو العدد المعدود.

كذا في أكثر النسخ، وفي بعضها «والمعدود» بزيادة الواو، وقيل: إنّه أصح النسختين. أي مجموع ما ذكر من كون كل واحد من الوحدات غير ذات الواحد من ماء أو نار إلى غير ذلك. وما ذكر في ضمنه من تلك الذوات هو العدد والمعدود أي الأوّل هو العدد والثاني هو المعدود. انتهى.

ويمكن أن يقال: إنّ المعدود على النسختين اشارة إلى أنّ العدد في نفسه معدود أيضاً إذ الاثنان كما ذكره أوّلاً عبارة عن مجموع واحدين فكان الواحد معدود في كل عدد، فكل عدد يشتمل على المعدود أيضاً.

قوله [ص ١٩]: وقد توجد بالواو كما في عامة النسخ عطف على قد توجد السابق. وفي بعضها بدون الواو فيه ووجوده في المعدوده وعلى هذا فالمراد أنّ المعدود قد توجد والعدول عن العدد الذي كان مقتضى السياق إلى المعدود يمكن أن يكون للتّفنن في العبارة أو للإشارة إلى ما ذكرنا من أنّ كل عدد معدود أيضاً فتدبّر.

قوله [ص ١٩]: لأنّه لا هو جزء ولا نوع من موضوعه،

أي ليس هو جزء موضوعه الذي هو الجسم أو ليس جزء موضوعه بأن يكون موضوعه كل من الجسم والعدد.

قوله [ص ١٩]: فلا يتصور

أي كل منهما ولا واحد منهما إلّا مقارناً لأمر أعم من أن يكون ذلك الأمر موضوعه أم لا فإنّ ذلك الأمر وهو السطح أو المقدار ليس موضوعاً للّون وإن كان شبيهاً به كما سيذكره الشيخ.

قوله [ص ١٩]: شبيهه بنسبة الشيء إلى أمر موضوع له

حيث يتراآى في بادئ الرأي أنّ البياضية حالة في ذلك المقدار ثم يتبيّن بعد التحقيق أنّها حالان في محل واحد هو الجسم.

قوله [ص ١٩]: وكثير من الأشياء يكون جزء حد الشيء.

كما ترى أنّ البصر جزء حد العمى وليس جزءاً من قوامه.

قوله [ص ١٩]: لا يحتاجان في إقامتهما البراهين

لا يبعد أن يكون ما نقلنا سابقاً عن والدي العلّامة طاب ثراه من أنّه يفهم من بعض عباراتهم أنّ المراد بالافتقار إلى المادة وعدمه باعتبار كيفية البحث هو أن يكون الاستدلال على المسألة ملحوظاً فيه جهة المادة اشارة إلى هذه العبارة أو مثلها.

قوله [ص ١٩]: لكن صناعة الكرة المتحركة وأشد منها صناعة الموسيقى

كأنّ الأخذ الذي ذكره في صناعة الكرة المتحركة ليس باعتبار أنّ

موضوعها هو الكرة لكن الملحوظ فيها هو مقدارها من غير ملاحظة المادة كما في المقادير التي هي موضوع الهندسة، بل لأنّ البحث عنها من حيث الحركة وهي من عوارض المادة، فقد أخذ فيها شيء من عوارض المادة. وأمّا أشدية صناعة الموسيقى فكأنّها باعتبار أنّ في صناعة الكرة المتحركة لا يلتفت إلى عارض مادة خاصة فإنّ الحركة تصلح أن يعرض جميع المواد بخلاف الصناعة الموسيقى فإنّ موضوعها النغم وهي من عوارض بعض الأجسام الطبيعية فقد أخذ فيها عارض مادة خاصة. وكون صناعة المناظر أشد منهما كأنّه لأنّ موضوعها الخطوط المقترنة بالبصر فلابد فيها من الالتفات إلى البصر وهو مادة خاصة بخلاف الموسيقى إذ قد أخذ فيها عارض مادة خاصة لا أصل مادة خاصة. وكون صناعة الهيئة أشد منها كأنّه باعتبار أنّه زعم أنّ موضوعها أجسام خاصة هي الأجرام العلوية والسفلية بخلاف المناظر إذ أصل موضوعها هو الخطوط لكن أخذ في حيثية نسبة إلى مادة خاصة. ويمكن أن يكون زعم الشيخ أنّ في الكرة المتحركة أيضاً أخذ المادة باعتبار أخذها في مفهوم الكرة وإن كان البحث حقيقة عن عوارض مقدارها بتلك الحيثية، ويكون وجه أشدية العلوم الباقية باعتبار أنّ المادة المأخوذة فيها مادة خاصة بخلاف المادة المأخوذة في الكرة ويكون وجه ترتيب الأشدية في العلمين الباقيين هو ما ذكرنا بعينه فتدبّر.

قوله [ص ١٩]: تأخذ المادة

هذا في المناظر والهيئة وكذا في الكرة المتحركة على الاحتمال الثاني الذي ذكرناه أو شيئاً من عوارض المادة في الموسيقى وكذا في علم الكرة المتحركة على الاحتمال الأوّل.

وقوله [ص ١٩]: لأنّه يبحث عن أحوالها

أي أحوال المادة أو شيء من عوارضها

قوله [ص ١٩]: وذلك لأنّ هذه الصناعات

هذا إعادة لوجه أخذ المادة أو شيء من عوارضها في هذه الصناعات مع نوع تفصيل لما أجمله أوّلاً. وحاصله أنّ هذه الصناعات إمّا أن يبحث عن عدد شيء وهو الموسيقى فإنّه يبحث عن أحوال النغم من حيث العدد كالاتفاق والاختلاف، أو مقدار لشيء وهو علم الكرة المتحركة حيث يبحث عن الكرة أي مقدارها من حيث الحركة، والحركة شديدة المناسبة للمقادير كما سبق، وكذا المناظر فإنّها تبحث عن الخطوط بالحيثية المذكورة والخطوط من المقادير، أو عن شكل في شيء وهو في الهيئة فإنّه يبحث عن الأجرام العلوية والسفلية باعتبار ما يعرض لها بسبب شكلها ووضعها، والعدد والمقدار والشكل عوارض لجميع الأُمور الطبيعية، وتلحق معها اللواحق الذاتية بها فللباحث أن يبحث عن أحوالها عارضة لأي أمر من الأُمور الطبيعية إذا تعلق غرض علمي به، فإذا أُريد أن يبحث عمّا يعرض من أحوالها لأمر من الأُمور الطبيعية إمّا خاص كما في الموسيقى والمناظر، أو عام كما في الكرة المتحركة لزم ضرورة أن يلتفت إلى ذلك الأمر الطبيعي الخاص أو العام. ولا يخفى أنّه ليس فيه إلّا تطويل بلا طائل والشيخ يفعله كثيراً. ثم لا يخفى أنّه كان الظاهر أن يضيف الشكل أيضاً إلى العدد والمقدار في قوله: «**وتعرض مع العدد والمقدار اللواحق**»، وكذا في قوله: «**عمّا يعرض عن أحوال العدد والمقدار**» وكأنّه ترك اكتفاء بما سبقه للاختصار فتدبّر.

قوله [ص ١٩]: لزم ضرورة أن يلتفت إلى ذلك الأمر الطبيعي

لكن ذلك لا يخرجها عن الصناعات الرياضية ولا تلحقها بالطبيعيات فإنّه وإن كان لابد فيها من ذلك الالتفات لكن لما كان البحث فيها عن العوارض التي تعرض باعتبار المقدار أو العدد أو الشكل ولا مدخل للمادة فيها وإن كان لابد من الالتفات إليها فهي ملحقة بالرياضيات لا الطبيعيات.

قوله [ص ١٩]: وكان الصناعة الطبيعية صناعة بسيطة

أي لم يختلط بشيء من مسائل صناعات أُخرى ولم يتركب منها، وكذا الحساب الصرف والهندسة الصرفة، وأمّا غير الصرف منهما فقد اختلط ببعض مسائل الطبيعي.

قوله [ص ١٩]: موضوعاتها من صناعة

أي فرد من أفراد موضوع صناعة أو يكون عين موضوع صناعة أُخرى وإن اختلفا في الحقيقة.

قوله [ص ١٩]: ومحمولات المسائل فيها من صناعة

أي يثبت لموضوعاتها محمولات تكون محمولات في صناعة أُخرى لموضوعات مسائلها بأن يكون تلك المحمولات ثابتة لكل من موضوعات الصناعتين فكان للباحث في كل من الصناعتين اثباتها لموضوعات صناعته فتدبّر.

الفصل التاسع

قوله [ص ٢٠]: دون الأولى

إذ يستبعد جداً أن يعتدوا ذلك في الهيولى الأولى مع كونها بالقوة من كل وجه ولا فعلية لها بدون الصورة أصلاً.

قوله [ص ٢٠]: وبين الصناعة المهنية

المهنة بالفتح الخدمة، وحكى أبو زيد والكسائي بالكسر وأنكره الأصمعي وإن وافق القياس كالخدمة، فالمهنية بمعنى المنسوبة إلى المهنة أي الخدمة لكونها خدمة للناس بتحصيل ما يحتاجون إليها. وقيل: المهنة بفتح الميم وقيل بكسرها الخدمة. وأصحاب المهن هم أرباب الصنائع ويقال للصنائع المهن لأنّ بعضها خدمة بالنسبة إلى البعض والكل خدمة للمدنية. انتهى [٦٩].

وعلى ما نقله فالظاهر أنّ المهن بكسر الميم وفتح الهاء جمع المهنة كالبدرة[٧٠] والبدر والحلقة والحِلق وكالمحنة والمحن. ويمكن أن يكون بفتح الميم

---

٦٩. التمثيلان الأولان بناء على كون المهنيّة بفتح الميم والثالث بناء على كونها بكسرة. منه رحمه الله (كذا).

٧٠. البدرة جلد السخلة وكيس فيه عشرة الآف درهم أو سبعة الآف دينار وربّما بدر إلى الذهن أنّ المعنى الثاني مأخوذ من الأوّل بأن كان المعهود أخذ الكيس المذكور من جلد السخلة. منه رحمه الله.

أيضاً جمع الماهن بمعنى الخادم كالخادم والخدم.

ولا يخفى أنّه على الأوّل كان ينبغي أن يكون الصناعة المهنة بدون الياء أي الصناعة التي هي مهنة ولكن فيما رأينا من النسخ مع الياء فربّما أطلقوا عليها تارة الخدمة وتارة المنسوبة إلى الخدمة لصحة كل منهما. وأمّا على الثاني فناسب الياء، فإنّ الخادم منسوب إلى الخدمة. ويمكن أيضاً أن يكون منسوباً إلى المهن بمعنى الجمع بأن يكون واحد منها، لكن يخدشه أنّ الجمع يرد إلى الواحد في النسبة إلّا نادراً. ويمكن أيضاً أن يكون المهنية بفتح الميم وكسر الهاء نسبة إلى المهن بصيغة الصفة المشبهة فإنّه إذا كانت الصناعة خادماً فهي مهنية أيضاً ويكون النسبة على الوجه الذي ذكرنا أي أنّه بعض منها هذا.

لا يبعد أن يصحف ويقرء المهينة بتقديم الياء على النون أي الحقيرة لحقارة تلك الصنائع ومهانتها بالنسبة إلى الصناعة الطبيعية.

قوله [ص ٢٠]: مستنبط الحديد وكده،

أي قصده تحصيل الحديد

وما عليه من صورته.

أي مع ما عليه من صورته أي صورته الحديدية، ولا يقصد إلى ما يعرض له بعد ذلك من الصور والأعراض فيعلم منه أنّ قصده إلى المادة فقط فإنّ الحديد مادة لها.

ويمكن أن يكون «ما» نافية ويكون المعنى وليس عليه قصد أمر[٧١] من

٧١. الظاهر زيادة كلمة «أمر» وهو موجود في إحدى النسختين.

صورته أي صورته التي تعرضه، فليس قصده إلّا إلى المادة.

والأوّل أظهر بحسب العبارة ولكن الثاني أدلّ على قصده.

وقيل: ما عليه من صورته أي مع ما عليه يعني أنّ قصد مستنبط الحديد إلى أن يحصل له الحديد المصور بصورته وليس له إلى تحصيل صورة الحديد في مادته قصد ليلزمه مراعاة صورة الحديد وكيفية حصولها في مادتها فتفطن. انتهى.

وظاهره أنّ مراده بصورة الحديد هو الصورة الحديدية. وفيه أنّه كما أن ليس قصده إلى كيفية حصولها في مادته فليس له أيضاً قصد إلى مادته وتحقيق حالها بل قصده إلى جملة الحديد المصور بصورته. فالظاهر في تقرير كلامهم هو ما ذكرنا.

قوله [ص ٢٠]: ومناقضة صاحب المذهب نفسه

وذلك لأنّه لا يمكنه اختيار الشق الأوّل الذي يورده الشيخ لظهور فساده فلابد من أن يختار الثاني وحينئذ يلزم مناقضته لمذهبه.

قوله [ص ٢٠]: على الهيولى الغير المصورة

أي بالصور النوعية وإن كانت مصورة بالجسمية بناء على ما ذكره من أنّه يشبه أن يكون نظرهم إلى المادة المتجسمة دون الأولى.

قوله [ص ٢٠]: والصور والأعرض تجرُّ أذهاننا إلى اثباته

أي اثبات ذلك الأمر بالقوة وهو مطلق الجسم إذ لا سبيل لنا إلى اثباته إلّا بمشاهدة جسم من الأجسام، وظاهر أنّه لا يمكن مشاهدة جسم إلّا مقروناً بصورة وعوارض فإذا أعرضنا عن الصور والأعراض رأساً فلا يمكن لنا اثبات

الجسم وإن نظر إليه مع صورة نوعية فما خرج عن النظر في الصورة.

ولا يخفى ما فيه فإنّ لهؤلاء أن يقولوا إنّا نشاهد جسماً مع صورة وأعراض لكنه لا يهمنا النظر في صورته وأعراضه وتحقيق حالهما بل ليس قصدنا إلّا إلى معرفة ذات الجسم والتي هي المادة. وأيضاً يمكن أن لا يكون الاحساس بالجسم برؤية البصر حتى لا ينفك عن النظر في الصورة والأعراض بل يمكن أن يكون بادراك اللمس وظاهر أنّه لا يتوقف على النظر في صورة وأعراض بل يمكن الادراك بالبصر أيضاً بدون ذلك كما إذا أدركنا شبحاً من بعيد. نعم لو كان كلامهم في الهيولى الأولى لكان ما ذكره الشيخ متجهاً لكن حمل كلام الشيخ عليه يأبى عنه ما ذكره سابقاً، وكذا ظاهر تمثيله هاهنا الصورة بالصورة المائية أو الهوائية كما لا يخفى.

والظاهر بعد حمل المادة على المتجسمة أن يقال في الرد عليهم على ما ذكره إنّه أمر بالقوة لا يعبأ بمعرفة أحواله: إنّه إذا أعرضنا عن الصور والأعراض فلا يهمنا معرفة شيء من أحواله إلّا نزراً يسيراً لا يصلح تدوين علم له فتدبّر.

قوله [ص ٢٠]: على ما أومأنا إليه قبل هذا الفصل

حيث ذكر أنّ الصور الطبيعية منها ما يظهر من أمره في أوّل الأمر أنّه لا يصلح أن يكون عارضاً لكل مادة ومنها ما لا يستحيل ذلك في باديً النظر لكن بالعقل والنظر يظهر استحالته.

قوله [ص ٢٠]: وكانت ماهية الصورة النوعية أنّها مفتقرة إلى مادة معينة

أي يظهر الافتقار إليها من النظر في ماهيتها باديً الرأي أو لازماً لوجودها

في الواقع بدلالة العقل والنظر وجود مادة معينة وإن لم يظهر ذلك بمجرد النظر إلى ماهيته فهذا أيضاً إشارة إلى ما ذكره في الفصل السابق من قسمي الصورة النوعية.

ويمكن أن يكون الفرق بين القسمين أنّ في الأوّل ماهية الصورة مفتقرة إلى المادة المعينة وفي الثاني وجود مادة معينة لازمة لوجودها وإن لم يكن افتقار من جانب الصورة بأن يكون علة اللزوم أمر آخر فافهم.

قوله [ص ٢٠]: أمّا واجب زوالها بخلافة أُخرى

أي واجب وجودها فيها و لا يمكن انفكاكها فلا تزول عنها إلّا بخلافة أُخرى غيرها كالصورة الجسمية وهذه هي الوثيق الذي يذكره وإمّا ممكن يجوز زوالها عنها بدون خلافة أُخرى كالصور التركيبية وكذا النوعية البسيطة إن أُريد بخلافة أُخرى خلافة أُخرى يكون مثلها وهذا هو القلق الذي يذكره فافهم.

الفصل العاشر

قوله [ص ٢١]: أن نعرّف أحوال هذه العلل فتستفيد

الظاهر أن نعرف بصيغة المتكلّم المشدد وتستفيد بصيغة المخاطب واستفادتها منها باعتبار أنّ معرفة العلل توجب العلم بالمعلومات.

فإذا عرّف تلك العلل فيسهل سلوك سبيل معرفة العلل فيسهل سلوك سبيل معرفة المعلومات.

قوله [ص ٢١]: أو لغاية ليست نفس غاية الأصل

بل لابد من تلك الغاية البتة إذ الغاية التي تكون للأصل لا تصلح عندهم أن تكون غاية لفعل غيره ما لم يترتب عليه غاية أُخرى له كما يظهر بالتأمّل فيما حققوه في نفي الغاية لأفعاله تعالى فافهم فتأمل.

قوله [ص ٢١]: وبيان ذلك في الصناعة الأولى

حيث بيّنوا فيها أنّ الصورة شريكة علّة الهيولى وليست علة مستقلة قريبة لها. وكأنّه إن كان له مثال فهو النفس والمادة الأولى.

لا يخفى أنّ اطلاق المادة على شيء منها تعسف فإنّه ذكر آنفاً أنّ المبادئ

المادّية تشترك في أنّها في طبائعها حاملة لأُمور غريبة عنها، وظاهر أنّ اطلاق الحامل للشيء على شيء باعتبار مجرّد معيّة بينهما في الوجود تعسّف. ولو صح ذلك لزم جعل كلّ منهما مادة للآخر. ولا يخفى ما فيه من التعسّف، فالظاهر أنّه لا وجود للقسم الأوّل. فتأمّل.

قوله [ص ٢٣]: وهو الخير الحقيقي أو الخير المظنون

كأنّه أراد بالخير ما يؤثره الفاعل ويرجّح عنده حصوله له ولو باعتبار شهوة أو غضب، وأراد بالحقيقي ما تحقق عنده ترتّبه على فعله، وبالمظنون ما ظنّ ترتبه عليه، ولم يرد ما علم أو ظنّ خيراً له في الواقع، إذ كثيراً ما يفعل أفعال بدون ذلك العلم أو الظنّ بل مع العلم أو الظنّ بكونه شرّاً له في الواقع.

ثم بعد ذلك للمناقشة في اشتراط العلم أو الظنّ المذكورين مجال إذ قد يفعل بمجرّد احتمال ترتّب ما يرومه عليه وإن كان احتمالاً مساوياً أو مرجوحاً في الجملة. فتأمّل.

الفصل الحادي عشر

قوله [ص ٢٣]: وقد يتفق أن يكون ماهية الفاعل والصورة والغاية مهيّة واحدة

لا يخفى عدم وقع هذا التحقيق وبرودته، فإنّ الفاعل فرد من الصورة الإنسانيّة والصورة والغاية فرد آخر منها وذلك الفرد الآخر غاية لحركة النطفة وصورة للشخص الحاصل بعد الحركة وليس في شيء من ذلك لبس يحتاج إلى ازاحته بما حقّقه من اختلاف الحيثيّات.

قوله: وليس الحاصل في النطفة إلّا الصورة

أي الصورة التي تحصل فيها بالحركة.

الفصل الثاني عشر

قوله [ص ٢٤]: مثل الهواء المغيّر لأشياء كثيرة وإن كان بلا واسطة

جعل هذا فرداً خفيّاً باعتبار أنّه إذا كان مغيّراً لها بواسطة فالعموم في الفاعل ظاهر، لما فيه من الكثرة والتعدّد، لأنّه مع كلّ واسطة غيره مع واسطة أُخرى، وأمّا إذا كان بلا واسطة فلا عموم في أصل الفاعل أصلاً. وأمّا إطلاق العامّ عليه باعتبار عموم مفعوله أي تعدّده وكثرته. فمناط عموم الفاعل وخصوصه هو تعدّد مفعوله وعدمه، ولا عبرة بنفس الفاعل.

قوله [ص ٢٤]: كالجوع الكائن عن القوّة الجاذبة والحاسّة ... فقد يكون السبب المادّي قريباً وعامّاً مثل الخشب للسرير

لا يتوهمنّ أنّ المادة القريبة للسرير هو خشب خاصّ وهو ليس إلّا مادة للسرير الذي هو جزؤه. ولا يمكن أن يكون مادة لشيء آخر أيضاً فلا عموم فيه وإنّما العموم للخشب المطلق وهو ليس مادة قريبة بل بعيدة فـإنّه مـادّة المـادة القريبة التي هي الخشب الخاص وذلك لأنّ الخشب الخاص إنّما هو المادة القريبة للسرير الخاص لا السرير المطلق. وكلام الشيخ في السرير المطلق فإنّ الخشب المطلق مادة قريبة له وعامة باعتبار كونه مادة للكرسي ولغيره أيضاً وهو ظاهر.

قوله [ص ٢٥]: فالخشب عند الحس

قيده به لأنّ الخشب إنّما هو بسيط عند الحس وإلّا فهو مركب حقيقة

فمثل البياض أو السواد

فإنّ صورة الكرسي بالذات هو شكله، أمّا السواد أو البياض فهو مقارن لصورته فيطلق عليها الصورة بالعرض.

قوله [ص ٢٥]: وربّما كانت الصورة بالعرض وبسبب المجاورة

الأظهر حذف الواو فيه وفي التمثيل بحركة ساكن السفينة تأمّل لأنّ الحركة قائمة به أيضاً حقيقة لا أنّها تنسب إليه بالعرض بالمجاورة. نعم سبب حركته هو حركة السفينة وهو لا يوجب كونها بالعرض بالمعنى المعروف، أمّا إذا كان المكان هو البعد فظاهر لتبدل البعد عليه حقيقة، وكذا لو كان هو السطح لتبدل بعض السطوح عليه حقيقة إلّا أن يفرض سد أطراف السفينة بحيث لا يتبدل عليه هواء السفينة أصلاً أو يحمل الحركة على الحركة عن المكان اللغوي وهو ما يعتمد عليه الشيء فإنّه حينئذ لا حركة فيه حقيقة بل إنّما تنسب إليه بالعرض للمجاورة، ويمكن أن يقال إنّه لم يرد بالحركة بالعرض هاهنا ما هو المعنى المعروف لها بل ما يشمل حركة ما لم يكن المحرك له محركاً له بالذات بل بالتبعية فتدبر.

هذا ما كتبناه هاهنا في سالف الزمان ثم قد فصلنا القول في ذلك فيما سبق فتذكر.

قوله [ص ٢٥]: وهو مثل الجِنس للخاصة

إنّما قال للخاصة ولم يقل للنوع لأنّ الجنس بالنسبة إلى النوع ليس صورة

بل هو مادة.

قوله [ص ٢٥]: فهي القوة مع العدم

أي عند قوة وجود شيء في شيء مع عدمه فيه بالفعل فإنّه يطلق عليه حينئذ الصورة بالقوة.

قوله [ص ٢٥]: والأوّل هو الخير أو المظنون خيراً

قد عرفت مراده بالخير والعلم به أو الظن وأنّه لا يعتبر أحد الأمرين بل ربما صدر فعل بمجرّد احتمال ترتب ما يرومه عليه احتمالاً مساوياً أو مرجوحاً في الجملة ومنه يظهر أنّ فيما ذكره هاهنا أيضاً من أنّ هذا هو النافع أو المظنون نافعاً مجال المناقشة لمثل ما ذكرنا فتدبر.

قوله [ص ٢٥]: وليس الجمال مقصوداً بالرياضة

فيه تأمّل إذ ربما كان أحد يرتاض لذلك وكان مراده التمثيل به فيما إذا لم يكن الجمال مقصوداً بالرياضة كما هو الغالب

قوله [ص ٢٥]: فمثل لقاء زيد صديقه فلاناً

إذا تحرك إليه، لذلك فإنّه غاية لتلك الحركة خاصة وليست غاية بالفعل لغيرها وإن صلحت أن يجعل غاية لحركة الصديق أيضاً إليه بأن تكون حركته إليه لذلك.

وفيه أنّه على هذا يشكل تمثيل العامة باسهال الصفراء لشرب الترنجبين فإنّه إذا شرب أحد الترنجبين فقط فاسهال الصفراء غاية له فقط وليست غاية بالفعل لغيره وإن صلح أن يجعل غاية لفعل آخر أيضاً كأن يشرب البنفسج لذلك،

وكأنّه جعل العلة والمعلول في المثال الثاني هو مطلق اسهال الصفراء وشرب الترنجبين من غير تخصيص بمادة خاصة، وظاهر أنّه حينئذ يكون غاية عامة لترتبها على شرب البنفسج أيضاً، ويمكن أن يكون المراد بلقاء زيد صديقه هاهنا هو اللقاء الذي يكون بفعله ومن جانبه وظاهر حينئذ أنّه غاية خاصة لحركته إليه.

قوله [ص ٢٥]: فكقبض زيد على فلان الغريم المقصود كان في سفره

لا يخفى ركاكة هذه العبارة وكان المراد وكان المقصود أي القبض المذكور في سفره أي لا يحصل إلّا به فإنّ كلّا من الغاية وذي الغاية فيه شخص واحد إذا اعتبر خصوصها الواقع في الوجود أو نوعيان متساويان في العموم والخصوص إذا اعتبر مفهومها، وهذا بخلاف ما لو جعل الغاية الانتصاف من الظالم مطلقاً لظهور كونه أعم من هذا السفر لامكان حصوله في غيره.

قوله [ص ٢٥]: وهذا في الحقيقة غايتان

هذا إذا كان كل منهما غاية مستقلة، وأمّا لو كان كل منهما غاية ناقصة ومجموعهما غاية تامة بأن لا يلبسه إلّا لمجموعهما فلا لبس حينئذ في كونهما غاية مركبة.

قوله [ص ٢٥]: فمثل الصورة بالفعل والصورة بالقوة

فالغاية بالفعل ما فعل فعل لأجله بالفعل، والغاية بالقوة هو ما لم يفعل له بالفعل ولكن من قوته أن يفعل له كجلوسه في البيت إذا لم يبن أو بنى لغاية أُخرى كبيعه لا لجلوسه فيه.

قوله [ص ٢٥]: والذي يشكل في هذا من أمر البناء

وكذا الابن يبقى بعد علته وهي الأب، والسخونة تبقى بعد علتها وهي النار.

قوله [ص ٢٥]: وأمّا ثبات الاجتماع وحصول التشكل فيثبت عن عدّة علل موجودة

فعلة ثبات الاجتماع هي طبائع تلك الأجزاء، فإنّ طبيعة الأرض وما يتكون منه ليبوستها يقتضي ثباتها على ما حصل لها من وضع وهيئة إلّا أن يزول عنهما بعائق، فإذا حصل لتلك الأجزاء اجتماع بتحريكات البناء اقتضى طبائعها بقاء ذلك الاجتماع فلا يزول إلّا بعائق مثل حدوث فتور في بعض الأجزاء لا يتحمل معه ما حمّل عليه أو أن يحمل عليها ما لا تتحمل له أو أن يتطرق إليها ما يوجب تفككها كالماء. وأمّا حصول التشكل فهو بسبب الاجتماع فما دام الاجتماع باقياً فهو حاصل، وإذا زال ذلك فيزول هذا أيضاً.

وأمّا فيما ذكرنا من مثال الأب والسخونة، فالأب ليست علة للابن بل هو علة لحركة المني، وحركة المني على الوجه الخاص علة لحصوله في القرار وحصوله في القرار بعد استعدادات يكتسبها هناك معدّة لفيضان صورة الحيوان عليه من المبدأ المفارق وبقاء تلك الصورة أيضاً مستند إلى ذلك المبدأ بشرائط خاصة ولا يزول إلّا بزوال أحد تلك الشرائط. وأمّا النار فهي بمجاورتها توجب استعداداً فيما يجاورها لفيضان السخونة عليه من المبدأ وبقاؤها أيضاً مستند إليه بشرط بقاء الاستعداد فتبقى ما بقي ذلك الاستعداد وتضعف بضعف ذلك الاستعداد إمّا باقتضاء طبيعته ما يضادها أو بغير ذلك ويتدرج في الضعف بتدرج ضعف الاستعداد إلى أن يزول الاستعداد بالكلية فتزول السخونة أيضا حينئذ بالكلية.

الفصل الثالث عشر

قوله [ص ٢٥]: وما يكون من تلقاء نفسه

كأنّ مرادهم بما يكون من تلقاء نفسه كما يظهر ممّا سيجيء في كلام الشيخ ما يكون مبدؤه طبيعياً من غير ارادة ولا يكون له سبب ظاهر كما إذا سقط حجر من جبل بلا سبب ظاهر، فيقولون إنّه من تلقاء نفسه أي أنّ سقوطه من تلقاء نفسه بلا سبب أصلاً.

ويخدش هذا قول الشيخ: قد ظن أنّها من الأسباب فكأنّهم زعموا أنّ الكون من تلقاء نفسه أيضاً أحد الأسباب فالمراد بكونه من تلقاء نفسه أنّه لا سبب له غير هذا وإنّما سببه هو هذا لا أنّه لا سبب له أصلاً. والظاهر أنّ هذا أيضاً يرجع إلى الاتفاق ومن أقسامه، فسموا خصوص الاتفاق الذي يكون في الأُمور الطبيعية بهذا الاسم فالسبب فيه أيضاً هو الاتفاق.

وأمّا على ما سيحققه الشيخ فكأنّه حمل كلامهم على مجرّد واصطلاحهم على تسمية خصوص هذا القسم بهذا الاسم لعدم ظهور سبب له طبيعي أو إرادي وإن كان له في الواقع سبب طبيعي خفي فتدبّر.

قوله [ص ٢٦]: ولم يلحقه هناك بخت البتة بل كل ـ الخ ـ.

لقائل أن يقول إنّ البخت السعيد يصير سبباً لتهيئة أسباب الحفر فـي ذلك المكان دون غيره أو لإرادة الحفر وتعيين ذلك المكان دون غيره مع عدم ضرورة له إلى الحفر أو إلى وقوعه في خصوص ذلك الموضع، والبخت الشقي في الثاني يصير سبباً لإرادته الحفر وقيامه في موضع يزلق عنه أو لأن يزلق عنه بدون لزومه.

قوله [ص ٢٦]: وليس كذلك بل ذلك لأنّه ـ الخ ـ.

فيه أيضاً أنّه يمكن أن يكون البخت السعيد سبباً لحركته في خصوص هذا الوقت الذي يلاقي فيه غريمه دون وقت سابق أو لاحق أو لحـركة الغـريم إلى السوق في ذلك الوقت من غير ضرورة له إليها أو لأن يهيئ له أسباباً تدعوه إليها بدون ضرورة فافهم.

قوله [ص ٢٦]: قالوا وليس وإن كان.

على ما قررنا في توجيه كلامهم لا يرد عليهم هـذا أيـضاً كـما لا يـخفى والتحقيق في هذا الباب أنّ القائلين بالبخت إن قالوا إنّ البخت السعيد أو الشقي ربّما يحصل لشخص بلا سبب أصلاً ثم يصير هو سبباً لفوزه بالمنافع أو حرمانه من الفوائد والعوائد فهو يبطل بما تقرر في مقره من امتناع حصول الشيء بلا سـبب لامتناع الترجح بلا مرجح ببديهة العقل وإن قالوا أنّ كلّاً من البختين قـد يـلحق بعض الناس بأسباب موجبة له كعناية الباري تعالى به أو لتأثير الكواكب على رأي من جوز ذلك ثم يصير ذلك البخت سبباً لآثارهما فلا ينكر ذلك إذ لا دليل على بطلانه بل التفحص عن أحوال الناس ربّما شهد بـذلك. لكـن البـخت المـوجب للسعادة بحسب الآخرة لو كان لابد أن يكون بعناية الله تعالى. والموجب للشقاوة بحسبها لو كان يكون بخذلانه. وأمّا الموجب للسعادة والشقاوة بـحسب الدنـيا،

فكل منهما يمكن أن يكون بعناية الله تعالى، ويمكن أن يكون بخذلانه هذا.

وأمّا الاتفاق فإن عنوا به وجود بعض الأشياء بمجرّد الاتفاق من غير سبب له أصلاً فهو أيضاً يبطل بما أشرنا إليه وقرر في محله. وكذا إن عنوا به أنّ الاتفاق أيضاً من جملة الأسباب لأنّه لا يرجع إلى محصل بل هو أيضاً يرجع إلى القول بوجود الشيء بلا سبب وقد ظهر بطلانه. وإن أرادوا به أنّ بعض الأسباب لا يصير سبباً دائمياً أو أكثرياً بل أقلياً أو على التساوي فإن أرادوا به أنّ بدون ضميمة شرط أو نقصانه يصير سبباً قد وقد فهو أيضاً يبطل بما أشرنا إليه كما لا يخفى. وإن أرادوا به أنّ بعض الأسباب يصير سبباً قد وقد ولا يكون سبباً دائمياً أو أكثرياً ولكن ذلك باعتبار ضميمة شرط خفي أو فقدانه ولا يمكن الاطلاع عليه وإنّما الذي يظهر لنا هو أصل السبب وليس سببيته دائمياً ولا أكثرياً، واصطلحوا على تسمية ما يوجد بذلك اتفاقياً فلا يمكن إيطال وجود مثل ذلك السبب ولا يعقل النزاع معهم في تلك التسمية إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

وبما قررنا ظهر حال ما يكون من تلقاء نفسه فإنّه إن أرادوا به وجوده من غير سبب أو بسببٍ هو كونه من تلقاء نفسه من غير أن يكون دائمياً أو أكثرياً فقد ظهر لك بطلانه. وإن اصطلحوا على اطلاق ذلك على ما لا يوجد من الأُمور الطبيعية دائمياً ولا أكثرياً بل أقلّياً قد وقد ولو بسبب خفي لا يظهر لنا فلا مناقشة معهم لا في امكان ذلك ولا في تلك التسمية فتأمل.

قوله [ص ٢٦]: فترى أنّ جعله أحد الأُمور ـ الخ ـ.

بعد ما قررنا لك توجيه كلامهم يظهر لك اندفاع هذا أيضاً فانّهم على ذلك لم يقولوا بأنّ الخروج مع عدم الشعور ليس سبباً ومع الشعور يصير سبباً حتى

يستغرب ذلك بل يقولون إنّ وقوع الخروج في وقت يلقى فيه الغريم دون وقت آخر يكون بمساعدة البخت، وأمّا مع الشعور فلا حاجة إلى مساعدة بل هو يصلح سبباً لاختياره بلا مساعدة مساعد فتدبّر.

قوله [ص ٢٦]: ولعدمهما الخلأ.

يقال: عدمه عدماً بالضم وبالتحريك أي لم يجده. أي ولأنّها لم يجد خلأً في جوفها. ويقال أيضاً: أعدم فلاناً عدماً بالضم أي منعه فيكون المراد ولمنعها الخلأ عن جوفها. وعلى التقديرين فيكون المراد أنّه ليس لها خلأ وتجويف، فهو بيان لوجه صلابتها لا أنّه وجه آخر غيرها. وفي بعض النسخ: وتقدمها الخلأ ولو صح فكأنّ المراد: وتقدمها في الوجود على الخلأ فلم يتطرق إلى جوفها خلأ أو تقدمها وسبقها عند المعارضة مع الخلأ فغلبت عليه ومنعته من الدخول في جوفه. وحاصل الكل واحد.

قوله [ص ٢٦]: نصفه أيّل ونصفه عنز.

العنز معروف، والايّل ـ كقنّب وخلّب وسيّد ـ الوعل. كذا في القاموس[٧٢] وفي الصحاح: الايّل الذكر من الأوعال ويقال: هو الذي يسمى بالفارسية كَوَزْن[٧٣].

قوله [ص ٢٦]: فكونها إذا كانت لا يخلو أمّا أن يكون ـ الخ ـ.

لا يخفى ما في هذا الكلام من الاختلال.

---

٧٢. قاموس اللغة ج٣ ص٣٣١.
٧٣. صحاح اللغة ج٤ ص ١٦٢٨ طبع ١٣٧٦ ق.

أمّا أوّلاً فلأنّه لم يتعرض أيضاً للشق الأوّل في قوله: إمّا أن يكون عن اطراد.

وأمّا ثانياً فلأنّه لم يتعرض أيضاً للشق الأوّل في قوله: أمّا أن يحتاج أو لا يحتاج.

وأمّا ثالثاً فلأنّه بعد ما فرض عدم الاحتياج إلى قرين من شريك أو زوال مانع لا يصح قوله: «إلّا أن يعوق عائق ويعارض معارض لأنّه خلاف الفرض.

ويمكن أن يقال إنّ عدم تعرضه للشق الأوّل في الأوّل لظهور فساده فانّه مع الاطراد لابد أن يكون دائمياً ولا يعقل كونه أكثرياً. وأمّا عدم تعرضه للشق الأوّل في الثاني فلأنّه ان احتاج إلى قرين فلو كان ذلك سبباً آخر أو شريكاً فالسبب حقيقة هو المجموع لا ذلك السبب وحده والمجموع سبب دائمي، ولا يصح حينئذ أيضاً القول بالبخت والاتفاق. وان احتاج إلى زوال مانع فحينئذ يتعارف جعل السبب هو أصل السبب وحده. وحينئذ فذلك السبب هو ما ذكره من أنّه سبب دائمي إلّا أن يعوق عائق. فقوله: إلّا أن يعوق عائق» استثناء منقطع ويكون اشارة إلى الشق الذي يحتاج السبب فيه إلى زوال المانع.

وعلى هذا فيندفع الوجهان الآخران أيضاً.

لكن بعد هذا كلّه يرد أنّ ما ذكره يجري بعينه في الأقلي أيضاً إذ لا يصح فيه أيضاً إطراد السبب وإلّا لكان دائمياً لا أقلياً، ولا إحتياجه إلى شريك وإلّا لكان السبب مجموعهما لا ذلك السبب وحده فلابد أن يكون دائمياً إلّا أن يعوق عائق غاية الأمر أنّ العائق فيه لابدّ أن يكون أكثرياً وفي الأكثري أن يكون أقلياً فحينئذ الأقلي أيضاً يرجع إلى الدائمي. وفي مثل حكمه فلا يصح القول بالبخت والاتفاق

فيه أيضاً. وأيضاً فالأكثري لا يتخلف أقلاً فلم لا يجوز أن يستند عدم التخلف إذا لم يتخلف إلى البخت والاتفاق وإن كان ذلك أكثرياً، وهذا بخلاف الدائم فإنّه لا مجال للقول بالبخت والاتفاق فيه أصلاً.

والظاهر أنّ القول بالبخت والاتفاق إن كان بمجرّد الاصطلاح على اطلاقها على الأسباب الأقلية المذكورة كما يظهر من كلام الشيخ فيما سيجئ فلا حاجة له إلى تجشم دليل إلّا أن يكون الفرض بيان نكتة لوضع اصطلاحهم. وإن كان مذهبهم أنّ البخت والاتفاق سبب آخر شريك للسبب الأقلي كما هو الظاهر من مذهبهم، فلابدّ حينئذ من بيان وجه للتخصيص بالأقلي واحتياج ذلك إلى ما جعلوه شريكاً بخلاف الأكثري. وعلى هذا فالظاهر في بيان النكتة أو الوجه أن يقال: إنّ السبب الأكثري لما كان سبباً في الأكثر فيبادر الذهن فيه إلى استناد ذلك الشيء إليه فلا يتخلّف له سبب آخر هو البخت والاتفاق لأنّه أيضاً بمنزلة السبب الدائم، ولا حاجة أيضاً إلى تسميته باسم خاص ووضع اصطلاح له، وهذا بخلاف الأقلي فإنّه لما كان يتخلف عنه في الأكثر فيبادر الذهن فيه إلى الاحتياج إلى سبب آخر فجعلوا السبب الآخر فيه هو البخت أو الاتفاق أو سموا السبب الآخر الخفي الذي فيه بالبخت أو الاتفاق وكأنّ كلام الشيخ لا يحتمل الحمل عليه إلّا أن يلصق به بالغري.(٧٤)

قوله [ص ٢٦]: من سبب أو شريك.

كان الترديد لمجرد الاختلاف في العبارة كما يفعله القدماء كثيراً، أو أراد بالسبب ما يعم الشرط أو خصوص الشرط وبالشريك الشريك بالفاعلية، أو أراد

---

٧٤. يقال له بالفارسية: سريشم.

بالسبب السبب الذي يكون أقوى من ذلك السبب وبالشريك ما يكون مثله أو أضعف منه.

قوله [ص ٢٧]: وواتت الأعضاء إلى الحركة.

قال في الصحاح: تقول: آتيته على ذلك الأمر مؤاتاة إذا وافقته وطاوعته، والعامة تقول: واتيته. انتهى [٧٥].

وعلى ما ذكره فالشيخ آتي العامة.

وقال في النهاية الاثيرية: في الحديث: خير النساء المؤاتية لزوجها. المؤاتاة حسن المطاوعة والموافقة وأصله الهمز فخفف وكثر حتى صار يقال بالواو الخالصة وليس بالوجه. انتهى[٧٦]. فما ذكره الشيخ ليس بالوجه.

قوله [ص ٢٧]: فربّما قيل إنّ انصرافه عن وجهه كان بالبخت.

وهذا فيما لم يظهر سبب انصرافه.

قوله [ص ٢٧]: وأنت تعلم أنّ الناس لا يقولون ـ الخ ـ.

لما بين بزعمه عدم صحة القول بالبخت في الدائم والأكثري حكم بأنّ الناس أيضاً وافقوا في ذلك في استعمالاتهم، وأمّا في المتساوي فبينهم خلاف فتصدى لتحقيق ما هو الظاهر من أقوالهم فيه.

قوله [ص ٢٧]: وهو أنّ الشيء الواحد ـ الخ ـ.

---

٧٥. الصحاح ج٦ ص ٢٢٦٢.
٧٦. نهاية اللغة ج١ ص٢٢.

حاصل ما ذكره بطوله أنّ المتساوي الذي رأوه أنّه لا يسند في محاوراتهم إلى البخت هو ما إذا تساوى بالنسبة إلى سبب ولكن صار أكثرياً بضميمة سبب آخر كالإرادة في الأمثلة التي ذكرها وعدم اسنادهم إلى البخت فيها بعد اعتبار تلك الضميمة، وحينئذ لم يكن متساوياً. وأمّا بدون اعتبارها وملاحظة السبب الذي لا يكون عنده دائمياً ولا أكثرياً بل متساوياً فيصح فيه الاسناد إلى البخت في محاوراتهم. فالمتأخرون غفلوا عن اعتبار الضميمة والتفتوا[٧٧] إلى مجرّد السبب الذي يتساوى عنده، ولما رأوا عدم قولهم بالبخت فيه زعموا أنّ ذلك لكون السبب فيه ليس دائمياً ولا أكثرياً وإن كان متساوياً فظنوا عدم الصحة في المتساوي أيضاً وليس كذلك، بل عدم قولهم إنّما هو عند الالتفات إلى الضميمة التي يخرج بها عن حد المتساوي.

قوله [ص ٢٧]: وذلك إذا كان من شأنه أن يوصل (يؤدي إليه خ).

هذا تحقيق آخر وليس من تتمة الردّ على المتأخرين.

قوله [ص ٢٨]: فالاتفاق سبب من الأُمور الطبيعية والارادية.

لا يخفى أنّ المستفاد مما حققه الشيخ وطول الكلام فيه أنّهم اصطلحوا على إطلاق البخت والاتفاق على ذلك السبب الذي وصفه. وحينئذ، فلا ريب في وجودهما ولا وجه لانكار القول بهما. وهذا هو الاحتمال الأخير الذي ذكرنا في توجيه كلام القائلين بهما. ولا يخفى أنّ حمل كلامهم في البخت على مجرّد ذلك بعيد جداً، بل الظاهر أنّ القائلين به عدّوه سبباً على حدة غير الأسباب الطبيعية والارادية المعهودة. نعم حمل كلامهم في الاتفاق على ذلك ليس بذلك البعد فتدبّر.

---

٧٧. في الأصل: واتفقوا.

قوله [ص ٢٨]: وليس كذلك فإنّ كون الشيء في الأقل ـ الخ ـ.

يمكن أن يكون قولهم بالاتفاق في أمثال ما ذكروه باعتبار أقلية وجود مثل ذلك الفاعل والمادة المستعدة، وإن كان بعد وجودهما يكون فعله فيهما دائمياً أو أكثرياً. وأيضاً يمكن أن يكون بالنظر إلى مطلق الفاعل والمادة فيهما لا مع النظر إلى خصوص تلك المادة. وقد اعترف الشيخ في رد كلام المتأخرين أنّه يصح نسبة الاتفاق بالنظر إلى شيء مطلقاً وعدمه بالنظر إليه مع ضميمة، فهذا أيضاً نظير ذلك فافهم.

قوله [ص ٢٨]: وسنبين في الفلسفة الأولى حقيقة الأمر فيها.

وهي أنّ مثل هذه الأفعال مبدؤها شوق تخيلي لا فكري، وهذا الشوق لا يخلو متشوقه عن غاية، لكن ذلك التخيل ربّما كان غير ثابت بل سريع البطلان، وربّما كان ثابتاً لكن لم يشعر به وليس كل من تخيل شيئاً يشعر به ويحكم بأنّه قد تخيل لأنّ التخيل غير الشعور بأنّه قد تخيل. ولو كان كل تخيل ملزوماً لشعوره بالتخيل لذهب الأمر إلى غير النهاية.

ثم إنّ لانبعاث ذلك الشوق مبدءٍ لا محالة إمّا عادة وإمّا ضجر عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أُخرى وإمّا حرص من القوى المحركة والمحسة على أن يتجدد لها فعل بتحريك واحساس. وفعل المعتاد لذيذ والانتقال عن الملول لذيذ والفعل الجديد عند الحرص لذيذ، كل ذلك بحسب القوة الحيوانية والتخيلية وإن لم يكن لها غاية يرومها القوة العقلية.

قوله [ص ٢٩]: فإنّ سوء التدبير هو اختيار سبب ـ الخ ـ.

لكن ذلك الاختيار قد يكون بسبب قصور ذهنه وسوء فهمه، وربّما كان بسبب بخت سعيد إذا كان ما يؤثره ولم يقع بسبب سوء تدبيره شراً له، أو بسبب بخت شقي إذا كان ذلك خيراً له.

قوله [ص ٢٩]: والشيء الميمون هو الذي قد تكرر حصول أسباب مسعدة بالبخت عند حصوله.

الظاهر أنّه يكفي في الشيء الميمون تكرر حصول سعادة عند حصوله سواء كان بالبخت أم بأسباب أُخرى إذ بذلك يستشعر من حضوره ما اعتيد تكرره من الخير فيعدّ ميموناً، ولا يلزم أن يكون حصول ذلك بالبخت البتة. وكذا القول في الشيء المشؤوم.

قوله [ص ٢٩]: ويستعاذ بالله من الشقاوة.

فإنّ الشقاوة الاتفاقية لما لم يمكن التحرز عنها فلابد من الاستعاذة عنها بالله تعالى. والتحقيق أنّه لابد من الاستعاذة به تعالى من غير الاتفاقية أيضاً بل فيه أوجب وآكد فإن جل الشقاوة وأتمها إنّما تكون بأسباب اختيارية مؤدية إليها مع الشعور بها وبما يؤدي إليه، نعوذ بالله تعالى. هذا ما اتفق لي من الكلام في هذا الفصل فإن وافق الصواب فنعم البخت وإلّا فاستعيذ بالله تعالى منه.

الفصل الرابع عشر

قوله [ص ٢٩]: أكثرياً مصادرات.

وإنّما يبين في الفلسفة الأولى فالأولى أن يؤخر هذا البيان المبني عليها أيضاً إليها لئلا يحتاج إلى مصادرة. والمراد بالعادة عادة المصنفين قبله حيث إنّ عادتهم كانت إيراد هذا، وكذا ذلك البعض الذي أشار إليه الشيخ في هذا العلم، فالشيخ أيضاً ساعدهم على ذلك ووافقهم فيه.

قوله [٢٩]: فان احتجاجه ليس ينتج المطلوب لأنّه ليس ـ الخ ـ.

لا يخفى أنّ بناء كلام هذا القائل على حمل كلام القائلين بالبخت والاتفاق على ظاهره وهو كونهما سببين غير الأسباب الطبيعية والارادية قد يوجد بهما بعض الأشياء من غير سبب من تلك الأسباب، وحينئذ فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ في جواب احتجاجاتهم فإنّ بناء جميع ما ذكره على حمل كلامهم على أنّهم اصطلحوا على تسمية بعض الأسباب الطبيعية والارادية وهو ما يكون أقلياً وبالعرض بختياً أو اتفاقياً. وظاهر أنّه حينئذ لا يتجه احتجاجاته على بطلان مذهبهم. لكن فيما حمله تعسف جداً. والظاهر أنّ مراد القائلين هو ما فهمه المبطلون، والظاهر في الجواب عن احتجاجاتهم هو ما ذكرنا في الفصل السابق

فتذكّر.

قوله [ص ٢٩]: فمما يكشف فساد رأيه هو أن يبين له مهيّة الاتفاق.

لا يخفى أنّ ذي مقراطيس صريح مذهبه أنّ وجود كلّيات العالم إنّما هو باجتماع تركب الأجسام الصلبة بمجرّد مصادماتها الاتفاقية من غير سبب موجب لها، وحينئذ فلابد في ابطال مذهبه من التمسك بما تقرر في مقرّه من أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، ولا يمكن وجود شيء بمجرّد الاتفاق من غير وجوب ولزوم ولا يكفى في ابطال مذهبه أن يبين له مهيّة الاتفاق إذ ليس منشأ ما ذكره عدم فهم مهيّة الاتفاق حتى يبطل مذهبه ببيان ذلك. وكان مراد الشيخ ببيان ذلك بيان أنّ الذي يصح من معنى الاتفاق ليس إلّا ذلك، وما زعمه باطل بما تقرر في محله. وإذا كان الاتفاق الصحيح بهذا المعنى فلا يمكن القول بوجود العالم بمجرّد الاتفاق بل يكون الطبيعة والارادة أقدم من الاتفاق.

ولا يخفى ما فيه من التعسف.

قوله [ص ٢٩]: ويراها متحركة بذاتها في الخلأ.

يمكن أن يكون مراده بكونها متحركة بذاتها كونها متحركة بنفسها من غير سبب محرك لها ولكن لا بإيجاب من ذاتها بل بمجرد الاتفاقق، وحينئذ فلا يرد عليه ما أورده الشيخ ولا سبيل إلى ردّه سوى ما ذكرنا من التمسك بما تقرر في مقره من بطلان الاتفاق بهذا المعنى، وإنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد. على أنّه لو قال بإيجاب من الذات فلعله لم يجعلها مستقلة في الاقتضاء، بل يقول به بشرط عدم مصادمة بعضها ببعض، فإذا تصادما لم يتحركا فلا يرد عليه تلك العلاوة.

ثم إنّ الشيخ لم ينقل عنه في الفصل السابق كونها متحركة بذاتها بل إنّها دائمة الحركة. ويمكن أن يكون المراد به أيضاً دوام حركتها ما لم يتصادم بعضها ببعض. ويمكن أيضاً توجيه القولين بالتزام حركتها دائماً لكن عند التصادم يتحرك المتصادمة منها جميعاً ولا يتفرق بعضها عن بعض ولو بمجرد الاتفاق فيندفع العلاوة[٧٨]. غاية الأمر أنّه لو كان ذلك بطريق الاتفاق يتأتى استبعاد وقوع ذلك الاتفاق في السماء في ذلك الزمان الطويل وعدم وقوع اتفاق تفرقها أصلاً والأمر فيه هيّن.

قوله [ص ٢٩]: ولو كان يقول إنّ في هذه الأجرام.

على هذا أيضاً لابد من القول بكون اقتضائها للحركة ليس بالاستقلال بل بشرط كما ذكرنا في الحاشية السابقة في العلاوة لكنه جعل الشرط عدم المانع وبيّن وجه كون التصادم مانعاً بخلاف ما ذكرنا فإنّه جعل فيه عدم التصادم شرطاً وإن لم يظهر لنا وجهه فافهم.

قوله [ص ٢٩]: وسنشير إليه بعد.

لم أتذكر الآن موضع الاشارة وليس لي مجال التفحص حتى نجده وننظر فيه.

قوله [ص ٣٠]: وقد أخلدوا في هذا الباب.

أي ركنوا ومالوا وسكنوا.

قوله [ص ٣٠]: وليس لها روية.

---

٧٨ أي قول المصنف: على أنّ أجرام... .

قد يمنع ذلك ويثبت بطبائع شعور ضعيف ولو تنزل عنه فنقول أنّه يكفي في كون فعلها لغاية حكمة فاعلها وخالقها وأنّه خلقها ليترتب عليها تلك الغاية.

قوله [ص ٣٠]: والطبيعة الواحدة يختلف أفعالها لاختلاف المواد.

لا يخفى سخافته فإنّه إذا كان ذلك لاختلاف المواد فمن أين يعلم منه أنّها لا تكون فاعلة لأجل شيء.

قوله [ص ٣٠]: ومن العجائب أن تكون الحرارة تـفعل الأحـراق لأجـل شيء.

فيه أنّهم لم يقولوا إنّ الحرارة تفعل الأحراق لأجل شيء بل قالوا إنّ النار يفعل الحرارة لأجل الغايات المترتبة عليها كالطبخ والنضج ولكن ربّـما يـلزمها الأحراق أيضاً فهي غاية عرضية ولا يلزم أن يكون لها أيضاً غاية أُخرى. ولو سلم أنّ الأحراق أيضاً من غاياتها فليس فيه تعجب أيضاً لما يترتب عليه أيضاً مـن المصالح، غاية الأمر أن يترتب عليه بعض المفاسد أيضاً وهي غـايات عـرضية ولزوم الأحراق لها بالضرورة لا ينافي كونه مقصودة بالطبيعة أو لخالقها على ما ذكرنا إذ ما يقصده قاصد بفعله أو من شيء لا يلزم امكان تخلفه عنه، بـل عـدم امكان تخلفه آكد في قصده وهو ظاهر.

قوله [ص ٣٠]: هو أنّه لا كثير مناقشة الآن في أنّ للاتفاق مدخلاً.

هذا تنزل معهم في جواب قولهم حصول المادة بالاتفاق بـقبول ذلك فـي بعض المواد الجزئية والمسامحة معهم فيه ورد قولهم في المواد الكلية مثل المثالين اللذين ذكرهما.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام منه صريح في أنّهم يجعلون للاتفاق مدخلاً في تكون الأُمور الطبيعية وأنّه ينكره ولكن تسامح معهم الآن في بعض المواد الجزئية وهو مناف لما ظهر من كلامه سابقاً، لما ذكرنا من حمل كلامهم على مجرّد الاصطلاح في تسمية ما لا يكون سببه الظاهر دائمياً ولا أكثرياً اتفاقياً، فلعل ما ذكره سابقاً توجيه كلام بعض منهم الذين لا يأبى كلامهم عن الحمل على ما ذكروه، وأمّا هؤلاء فكلامهم صريح في جعل حصول المادة بالاتفاق وتصوّرها بالصورة بالضرورة فرد عليهم في الموضعين فتدبّر.

قوله [ص ٣٠]: لم يحصل لهذه المادة.

هذا بالتخفيف، وقوله: «**بل حصّلت**» بالتشديد.

قوله [ص ٣٢]: وتحيله إلى مشاكلتها أو مشاكلة الجوهر الذي فيها.

كأنّ الترديد بمجرّد العبارة وإلّا فالمراد من الاحالة إلى مشاكلتها هي الاحالة إلى مشاكلة الجوهر الذي فيه وإلّا فالمحترق لا يصير مشاكلاً للحرارة.

الفصل الخامس عشر

قوله [ص ٣٣]: فإن تضمن الفاعل.

وذلك لأنّه لما تضمن الفاعل، فظاهر أنّه لا يصلح ذكره للجواب فلابد من ذكر علة أخرى وهي إمّا علّة فاعلية وهي إمّا الغاية المتأخرة عنها في الخارج المتقدمة عليها بحسب الذهن أو العلّة المتقدمة عليها في الوجود كاشارة مشير أو غصبه لحقه في المثالين المذكورين، وهذه لا ريب في جواز ذكرها في الجواب، وأمّا المادة أو الصورة ففي جواز ذكرهما نظر كما ذكره.

وقوله [ص ٣٣]: وهو الداعي إلى الفعل.

يمكن أن يكون بياناً للفاعل المتقدم أو لكل منه ومن المشير، وعلى الأوّل فقوله: «مثل أن يقال» تمثيل للمشير.

وقوله [ص ٣٣]: أو لأنّه غصبه.

تمثيل للداعي. وعلى الثاني يكون التمثيل تمثيلاً لقسمي الداعي.

وقوله [ص ٣٣]: وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار.

أيضاً يَحتمل الوجهين والمراد بالاختيار اختيار القتل وارادته والفعل

الأخير هو الفعل المسؤول عنه وهو القتل في المثال المذكور.

قوله [ص ٣٣]: فإنّ الحسن على صيغة الصفة المشبهة هو جزء حدّ.

كان غرضه ابداء جميع ما يحتمله العقل باديءَ الرأي وإلّا فظاهر أنّه ليس جزء حد بل عارض. أو يقال: إنّ هذا فيما إذا اعتبر الحسن جزءاً كما في تقسيم الفعل الحسن إلى أفراده إذ حينئذ اعتبر جزءاً لكل منهما فافهم.

قوله [ص ٣٣]: فقد دخلت من حيث هي كذلك.

وقد تذكر في الجواب نفس الصورة ويراد هذا كما إذا قيل: لم عدل زيد؟ فيجاب لأنّه عدل، فالمراد أنّ العدل في نفسه أمر حسن يوجب فاعلية الفاعل له.

قوله [ص ٣٣]: في الاستعداد الذي ليس كالصورة.

وهو الاستعداد اللازم لأصل المادة وإن لم يفعل فيه فاعل ولم يتصور بصورة أُخرى، وأمّا في الاستعداد الذي يحصل بسبب فعل فاعل ويصير كالصورة له فيجاب بذكر فاعله أو صورة متممة له.

قوله [ص ٣٤]: وبالجملة السؤال لا يتوجه إلى المادة.

إذ لا معنى للسؤال بلم عن ذات شيء فلابد أن يكون عن تصورها بصورة فيسأل عن علّة وجودها فيها، فيجاب بالفاعل أو الغاية.

فهذا غاية الكلام في المقالة الأولى. وفقنا الله تعالى لاتمامه في باقي المقالات وحسن المقالة فيها وفي سائر المقالات بفضله وجوده وحرمة من أوجد ما أوجد بميامن وجوده صلى الله عليه وآله الميامين الذين هم سادة الخلق سيده ومسوده وقادة الناس قائدة ومقوده. (كذا)

المقالة الثانية من الفنّ الأوّل

وهي ثلاثة عشر فصلاً

الفصل الأوّل في الحركة

قوله [في ص٣٤ من الشفاء الطبع الحجري]: وفي متى كخروج الغد إلى الفعل عن القوة.

لا يخفى أنّ الغد هو نفس الزمان لا متى لكن خروجه إلى الفعل يستلزم خروج متى إليه أيضاً فاكتفى الشيخ بالملزوم عن اللازم. ويمكن أن يقال: إنّ الغد هو اليوم الذي بعد اليوم الذي فيه أحد، فقد أخذ في مفهومه نسبة أحد إليه وهي متاه فخروجه إلى الفعل خروج المتى إلى الفعل فتأمّل.

قوله [ص ٣٤]: والحركة يؤخذ الزمان في حدّها.

أي على تقدير تحديدها بأحد التحديدات الآتية، فهو ممّا يتوقف عليه بيان الدور على تقدير أحد التحديدات الآتية لا أنّه مقدمة حقّة في الواقع توجب عدم

السهولة المذكورة كالمقدمات السابقة عليها فافهم.

قوله [ص ٣٥]: فإنّ ذات المتحرك ما لم تكن بالقوة شيئاً ما يتحرك إليه.

ما نافية والجملة خبر انّ.

وقوله [ص ٣٥]: وانّه بالحركة يصل إليه.

عطف على الخبر أو على مجموع الجملة.

وقوله [ص ٣٥]: فإنّه في حال السكون.

تفريع على الجملة المذكورة أو الجملتين.

وأمّا جعل «ما» للتنكير وجعل جملة «يتحرك إليه» صفه «شيئاً»، وكذا ما عطف عليه، وجعل خبر إنّ قوله: فإنّه لا يكون حاله ـالخ ـ فهو وإن كان ظاهر العبارة فلا يستقيم، فإنّ عدم مساواة حاله في الصورتين إنّما يترتب على ما إذا كان المتحرك بالقوة شيئاً يتحرك إليه وإنّه بالحركة يصل إليه لا على ما إذا لم يكن كذلك كما هو مقتضى الكلام على هذا التوجيه فتفطّن.

قوله [ص ٣٥]: لكان كل غير متحركاً ولكن ليس كذلك.

إن أُريد بالغيرية مغايرة شيء لشيء فذلك واضح. وإن أُريد بها التغير من حال إلى حال فلا يكون أيضاً كذلك لأنّ التغير قد يكون دفعة، فكل متغير لا يلزم أن يكون متحركاً.

قوله [ص ٣٥]: طبيعة غير محدودة.

كان المراد أنّها قابلة للقسمة إلى غير النهاية ولا ينتهي قسمتها إلى حد لا

يمكن قسمتها بعده، وحينئذ فالنقض باللانهاية كما ترى. فإنّ اللانهاية في الشيء توجب كونه غير محدود بهذا المعنى. وأمّا مفهوم اللانهاية كما هو ظاهر كلام الشيخ فليس كذلك (٧٩).

قوله [ص ٣٥]: إن كان صفة لها.

كأنّه اشارة إلى أنّه لا يستقيم توصيف الحركة بمعنى التوسط به وإنّما يستقيم ذلك في الحركة بمعنى القطع مع أنّ الحركة الموجودة عندهم هو التوسطية.

قوله [ص ٣٥]: فإنّ الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه.

أمّا الأولان فقد، ذكر حالهما صريحاً، وأمّا الأخير فلأنّ الخروج إمّا أعم من الحركة لتحققه في التغير الدفعي أيضاً، فيرد عليه ما أورده على التعريف الثاني، أو مرادف للحركة، فيرد عليه ما يورده على التعريف الآتي، والظاهر أنّ الشيخ جعله أعم حيث حكم بكفاية ما قاله في تزييف الجميع فافهم.

قوله [ص ٣٥]: فإنّ الحركة إن عنى بها الأمر المتصل ـ الخ ـ. الظاهر أنّه إن كان للحركة وجود فذلك الأمر المتصل أولى به وأحرى، وما ذكره الشيخ من أنّه لا يحصل للمتحرك وهو بين المبدأ والمنتهى ممنوع بل يجوز أن يحصل له في البين لكن حصولاً تدريجياً منطبقاًعلى الزمان فإنّ الوجود يمكن أن يكون على وجهين قار وغير قار فغير القار منه يحصل في مجموع الزمان حصولاً تدريجياً ويعدم فيه أيضاًكذلك وكل جزء فرض منه يحصل في جزء من ذلك الزمان ويعدم أيضاً فيه على التدريج وعدمه بالكلية بعد ذلك الزمان وهو آن الوصول إلى المنتهى

٧٩. إشارة إلى أنّه يمكن حمل قول الشيخ: «اللانهاية» على الأمر الغير المتناهي لكنه بعيد. منه رحمه الله.

كما إنّ عدم كل جزء بالكلية بعد الجزء من الزمان الذي هو ظرفه وبالجملة فالعقل لا يأبى عن وجود مثل ذلك الشيء والحس يحكم بوجود الحركة بهذا المعنى فلا وجه لإنكار وجودها هذا.

وأمّاما إستشكله الإمام الرازي من أنّ الزمان عندهم مقدار الحركة بمعنى القطع وما لا وجود له في الخارج كيف يتقدر بالزمان الموجود في الخارج بل الحركة عند الشيخ محل الزمان وعلته والمعدوم كيف يكون محلاً للوجود وعلة له اللّهم إلّا أن يقال الزمان لا وجود له في الخارج بل في الذهن والشيخ ليس من القائلين بهذا المذهب فربما يترائى اندفاعه بما حققه المحقق الدّواني في حواشيه القديمة على الشرح الجديد للتجريد من أنّهم في بحث الزمان والحركة بنوا كلامهم أوّل الأمر على المسامحة وادعوا وجود الزمان في الخارج وبينوه بإنقسامه إلى السنين والشهور والأيام والساعات وعدوه من أقسام الكم وإدعوا أيضاً وجود الحركة وتقدرها بالزمان وإنطباقها على المسافة وتكمّمها بكميتها بالعرض ثمّ عند تحقيق الحال صرحوا بأنّ الموجود من الحركة هو التوسط الذي يرسم في الخيال ذلك الأمر الممتد وإنّه أمر موهوم وإنّ الزمان الممتد أيضاً غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود فيه وإنّ الموجود فيه هو الآن السيال الذي يرسمه في الخيال ونسبته إليه نسبة الحركة التوسطية إلى القطعية وعلى هذا فلا إشكال عليهم.

والحق إنّ ما ذكره إنّما هو من جانب أكثر الحكماء وأمّا الشيخ ففي كلامه في بحث الحركة والزمان إضطراب جداً فإنّه هاهنا نفى وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج وفي بحث الزمان قطع بوجود الزمان وأنّه مقدار الحركة وإستدل عليه وسياق كلماته في بحث الآن السيال يشعر بعدم حكمه بوجود الآن السيال بل إنّه أمر محتمل. ثم في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان صرح أيضاً بوجود

الزمان لكن ذكر أنّ الموجودات منها ما هي متحققة الوجود محصلة ومنها ما هي أضعف في الوجود وإنّ الزمان يشبه أن يكون أضعف من الحركة ولا يصرح بأنّ الموجود منه هو الآن السيال الذي احتمل وجوده سابقاً أو الزمان الممتد. فعلى الأوّل الاشكال كما ذكره هذا المحقق، وعلى الثاني وهو الظاهر من كلامه فكلامه دائر بين أن يكون مراده أنّه موجود بمعنى أنّ له منشأ انتزاع وليس بمجرّد اختراع الوهم أو أنّه موجود على التدريج وليس بموجود محصل دفعة وعلى الوجهين فيكون الحركة بمعنى القطع أيضاً مثله بل يكون أقوى وجوداً منه كما أشار إليه الشيخ فلا يرد عليه ما أورده الإمام لكن على الثاني يحمل كلامه هاهنا على نفي وجود الحركة وجوداً محصّلاً مستقراً، وأنّ وجودها على هذا الوجه ليس في الخارج بل في الذهن ولا يخلو عن تكلّف فتأمّل.

وقد استدل المحقّق المذكور في حواشيه المذكورة على أنّ الحركة بمعنى القطع غير موجود في الخارج بأنّه إذا قيل للشيء إنّه موجود في الماضي فلا يخلو إمّا أن يراد أنّ وجوده مقارن لصفة المضيّ فيكون موجوداً و معدوماً معاً إذ لا معنى للمضيّ إلّا الانقضاء، أو يراد أنّ وجوده كان مقارناً لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم أن يكون موجوداً في آن ما، فما لا يكون متصفاً بالوجود في آن ما لا يكون موجوداً في الماضي بهذا المعنى.

وتلخيصه أنّ وجوده لو كان مقارناً لوصف المضي وهو متصف في الآن (٨٠) بالمضي لزم أن يكون موجوداً في الآن، وقس عليه مقارنة الوجود للاستقبال. وإن كان مقارناً لوصف الحضور لزم أن يكون له وجود في آن من الآنات وهو محال.

---

٨٠. أي في الآن الذي بعده وهو آن العدم فيلزم أن يكون موجوداً ومعدوماً معاً في ذلك الآن فيوافق ما سبقه فافهم. منه رحمه الله.

وبعبارة أُخرى الشيء إذا استلزم أحد وصفين ولم يـجامع وجـوده شـيئاً منهما لم يوجد أصلاً، والحركة يستلزم أحد الأمرين مـن المـضيّ والاسـتقبال، ووجودها لا يجامع شيئاً منهما فلا يوجد أصلاً. أمّا الاستلزام فظاهر، إذ لا حضور لها، وأمّا أنّه لا يجامع وجوده شيئاً منهما فلأنّه ماضي الآن وليس بموجود الآن، ومستقبل الآن وليس بموجود الآن، فظهر أنّه لا وجود لها في الخارج أصلاً. انتهى.

واعترض عليه الفاضل الباغنوي في حواشيه على شرح الاشـارات، أمّـا أوّلاً فلأنّه لو تمّ هذا الدليل لدلّ على أنّ الحركة غير حادثة في الخيال على سبيل التدريج والتعاقب لأنّ حدوثها في الخيال ليس في الزمان الحاضر وإلّا لاجتمع الأجزاء في الحدوث ولا يكون حدوثها مقارناً لوصف المضيّ وإلّا لزم أن يكون موجوداً ومعدوماً معاً إذ لا معنى للمضيّ إلاّ الانقضاء ولا يكون حدوثها مـقارناً لوصف الاستقبال بمثل هذا.

فإن قلت: لعله يقول إنّ حدوث كل قطعة من الأمر الممتد في الخيال إنّما هو في آن وحدوث المجموع في الآن الآخـر[٨١]، فـليس حـدوث المـجموع أمـراً تدريجياً منطبقاً على الزمان بل كل قطعة حدوثها في آن وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود إذ كل منها موجود في زمان وليس المجموع موجوداً في المجموع، وكون كون المجموع موجوداً في مجموع الزمان أو حادثاً في مـجموع الآنـات لازماً من وجود كل في زمان أو حدوث كل في آن إنّما يسلم فيما اجتمع أجزاء المجموع لا مطلقاً.

قلت: هذا الكلام لا يخلو عن وجه، لكن هذا القائل قد جـزم فـي بـعض

٨١. الأخير. خ.

تعليقاته على جريان برهان التطبيق في صورة التعاقب زعماً منه أنّه إذا كان كل واحد موجوداً في زمان فالمجموع موجود في مجموع الزمان، وحينئذ يصح التطبيق.

لا يقال:[٨٢] وجود المجموع لو كان، فإنّما هو في مجموع الزمان وجزؤه ليس موجوداً فيه لأنّ جزء الأمر التدريجي يكفي كونه موجوداً في جزء ذلك الزمان.

وأمّا ثانياً فبالحلّ بأن يقال: الأوصاف الثلاثة من المضي والاستقبال والحضور أوصاف يتصف بها الأشياء في طرف الزمان، فما كان وجوده في نفس الزمان لا يكون مقارناً لشيء منها في الوجود لا محالة. انتهى.[٨٣]

وما أورده من الايرادين متجه[٨٤] لكن ما ذكره من السؤال لا يخلو عن خفاء فلا بأس بتوضيحه فنقول: كان حاصله أنّه لعلّه يقول: إنّ حدوث الأمر الممتد في الخيال لا يكون شيئاً فشيئاً بحيث ينطبق على الزمان حتى يجري فيه ما ذكره المحقق من الدليل بل لعلّه لا يحدث في الخيال إلّا قدر محسوس منه كما إذا قطع بمقدار خردلة[٨٥] مثلاً يعجز القوى عن ادراك ما هو أقل منها مثلاً، وحينئذ نقول: إنّ حدوث هذا القدر في الخيال إنّما هو في آن إذ لا استحالة في ارتسام أمر منقسم في ان لا ينقسم في الخيال، إنّما المحال حدوثه فيه في الخارج وهو ظاهر.

---

٨٢. هذا من تتمة ما ذكره القائل في بعض تعليقاته.

٨٣. نعم إنّما يتصف بالمضيّ في آن أو زمان بعده وكذا بالاستقبال قبله.

٨٤. وبما قررنا في توجيهه يندفع فيه جميع ما أورده عليه والدي العلّامة طاب ثراه في حواشيه على الاشارات كما يظهر بالمراجعة إليها.

٨٥. جزء له مثلاً. خ.

وهكذا لا يحصل في الخيال إلّا إذا صار بمقدار خردلة أُخرى[٨٦] فيحدث هذا القدر أيضاً، وهكذا حتى ينتهي الحركة. فحدوث كل قطعة إنّما هو في آن وحدوث المجموع من حيث المجموع إنّما هو في الآن الأخير إذ حدوث المجموع إنّما يتم بحدوث القطعة الأخيرة وهو في الآن الأخير. وعلى هذا فبين حدوث كل قطعتين يتخلل زمان لا يحدث فيه شيء مع عدم انقطاع الحركة ودعوى مخالفته للبديهة والمشاهدة إذا كانت قليلة جداً لعله لا يخلو عن اشكال. هذا ثم إنّه لما رأى أنّ مجرّد هذا لا يكفي في دفع النقض إذ يمكن اجراء النقض أيضاً بالتمسك بما ذكره المحقق من أنّه إذا كان أشياء كل منها موجوداً في آن أو زمان فالمجموع موجود في مجموع تلك الآنات أو الأزمنة إذ حينئذ يجب أن يكون مجموع الحدوثات في مجموع الآنات فيقال: إنّ وجوده فيه إمّا مقارن لصفة المضي فيلزم أن يكون موجوداً ومعدوماً معاً، وإمّا مقارن لصفة الحضور فيلزم أن يكون المجموع موجوداً في آن واحد إذ لا يتصف بالحضور إلّا آن واحد ومجموع الآنات لا يتصف بالحضور أصلاً فتم النقض، فتمسك لدفع هذا بمنع المقدمة المذكورة: «وإنّ كون كون المجموع موجوداً في المجموع لازماً من وجود كل في آن أو زمان إنّما يسلم فيما اجتمع أجزاء المجموع لا مطلقاً» ولا يخفى فساد ظاهره. وكان مراده أنّه إذا اجتمع أجزاء المجموع كزيد وعمرو وبكر مثلاً وكان كل منها في آن أو زمان وذلك بأن يكون كل منها في كلّ واحد من الآنات أو الأزمنة فنسلّم حينئذ وجود المجموع أيضاً. وأمّا إذا لم يجتمع أجزاء المجموع وكان واحد منها في آن أو زمان والآخر في آن أو زمان آخر وهكذا فلا نسلّم حينئذ وجود المجموع في المجموع بل ليس الموجود إلّا كل في وقته. وظاهر أنّ

---

٨٦. جزء له مثلاً. خ.

مجموع الحدوثات من قبيل الثاني فلا نسلم حينئذ وجود المجموع ولا يتم النقض.

وحاصل الجواب ظاهر فتأمّل.

قوله [ص ٣٦]: أو يرتسم في الخيال لأنّ صورة المتحرك ـ الخ ـ

كان الفرق بين الوجهين أنّ في الأوّل يقول: إنّ الأمر الممتد يرتسم في الخيال من نسبة المتحرك إلى المكانين وكونه فيهما فهو مركب من تلك النسب والأكوان. وفي الثاني يقول: إنّ عند حصول المتحرك في جزء من المكان يحصل صورته في الخيال، وكذلك عند حصوله في الجزء الثاني وهكذا فيحصل في الخيال من صور المتحرك أمر ممتد مركب منها لا من النسب على ما ذكر في الوجه الأوّل، فيظن أنّ ذلك الأمر الممتد صورة واحدة لحركة فتأمل.

وقيل: الفرق بينهما أنّ القائم بالذهن في الأوّل صورة واحدة للمتحرك ولكن بسبب نسبة المتحرك إلى المكانين ارتسم أمر ممتد في الخيال فإنّ الصورة وإن كانت واحدة لكنها منسوبة إلى المكانين فتخيل أنّهما صورتان متجاورتان. والقائم في الذهن في الثاني صورتان متجاورتان حاصلتان من كون المتحرك في أحد المكانين تارة وفي الآخر أُخرى، فالأمر الممتد في الثاني ممتد واقعي في الخيال، وفي الأوّل ممتد وهمي وفيه تأمل. انتهى.

قوله [ص ٣٦]: وإنّما المعنى الموجود بالفعل الذي ـ الخ ـ

إن أُريد بهذا المعنى كون المتحرك بحيث يكون من أوّل الحركة إلى آخرها متوسطاً بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون له في كل آن أين ولا يكون له أين في

آنين كما هو المشهور في تفسير الحركة التوسطية فهو وإن صح ما ذكروه أنّه أمر شخصي حاصل من أوّل الحركة إلى آخرها يتحقق في كل آن من الآنات المفروضة في زمان الحركة لكن وجوده في الخارج على ما ذكروه غير ظاهر، بل الظاهر كما يشهد به العقل السليم أنّه من الاعتبارات المتحققة في نفس الأمر.

وأيضاً فهذا المعنى ليس من مقولة الأين في الحركة الأينية ولا من الكم والكيف في الحركة فيهما. وظاهر أيضاً أنّه ليس من مقولة الانفعال على ما سيجيء من الشيخ من اختيار كون الحركة مطلقاً من مقولة الانفعال، فلو كان موجوداً فمن أي مقولة هو.

وإن أُريد به كما هو ظاهر بعض كلمات الشيخ في هذا الفصل فرد واحد شخصي من الأين يثبت للمتحرك في أثناء الحركة إلى آخرها من غير تبدّل فيه ولا تغير إلّا باعتبار تغير نِسَبه وتبدلها فهو إن سلم امكان تصحيحه في الحركة في الأين فلا يمكن تصحيحه في سائر الحركات قطعاً إذ ظاهر أنّه ليس في الحركة في الكيف أو الكم مثلاً فرد واحد من الكيف أو الكم شخص بسيط يوجد من أوّل الحركة إلى آخرها.

وأيضاً لا يستقيم حينئذ ما سيذكره الشيخ من اختيار كون الحركة من مقولة الانفعال مطلقاً وحمل كلامه هناك على أنّه في الحركة القطعية بعد حكمه هاهنا بعدم وجودها في الخارج وإنّها إنّما ترتسم في الخيال كما ترى. والقول بأنّ في الحركة في الأين من جنس الأين كما هو ظاهر كلام الشيخ هاهنا وفي سائر الحركات من مقولة الانفعال، أو أنّه في الجميع من مقولة الانفعال وأنّه في سائر الحركات أو في الحركة مطلقاً يحدث انفعال شخصي باق من أوّل الحركات إلى

آخرها لا يتغير ولا يتبدل وإنّما التغير فيما هو متعلق ذلك الانفعال من الكم أو الكيف وأنّ تغير ذلك لا يوجب تغير ذلك الانفعال، إذ التغير والاختلاف فيما فيه الحركة ليس إلّا بالقوة وبالفرض لا بالفعل فيمكن أن يحصل في المتحرك من جميع تلك الكيفيات أو الكميات المتوهمة في أثناء الحركة لكونها بمنزلة شخص واحد متصل انفعال واحد شخصي. نعم لو وجد تلك الكيفيات والكميات بالفعل لكان الانفعال بأحديها شخصاً غير الانفعال بالأُخرى قطعاً.

فهو على تقدير صحته يشكل بأنّ مقولة أن ينفعل عندهم الانفعال التدريجي فكيف يقال: إنّ الحركة منها ومع ذلك انفعال واحد شخصي بسيط لا تغير ولا تبدل فيه، إلّا أن يقال: إنّ حكمهم بكون الانفعال في مقولة أن ينفعل تدريجياً إنّما هو بحسب الظاهر إذ يتوهم فيه انفعال تدريجي كما يتوهم أين تدريجي أو كيف أو كم كذلك، لكن عند التحقيق يظهر أنّ الموجود فيه انفعال واحد شخصي بسيط لا تدريج في ذاته وإنّما هو في نِسَبه. ثم بعد ذلك تخصيصهم مقولة أن ينفعل بالحركة وعدم ادخالهم الانفعالات الدفعية التي في غيرها فيها كما ترى. وبالجملة فكلامهم في بحث الحركة غير منقح جداً وربّما كان ذلك باعتبار قصور ذهني عن تحقيق ما ذكروه والله تعالى يعلم.

قوله [ص ٣٦]: وأمّا إذا قطع

أي وصل إلى المنتهى وقطعت الحركة.

قوله [ص ٣٦]: وهذه الحالة الموجودة ـ كما في بعض النسخ ـ فوجودها

أراد بوجودها وجودها في التوهم وإلّا فالمراد بها كما يصرح به كلامه الحالة الممتدة التي حكم بعدم وجودها في الخارج.

والمراد بكون وجودها على سبيل وجود الأُمور في الماضي أنّ وجودها الخيالي على سبيل وجود الأُمور في الماضي باعتبار أنّها ترتسم في نفس الزمان الماضي منطبقاً عليه، فبهذا الاعتبار يصدق أنّها موجودة في الماضي كسائر الأشياء الموجودة في الماضي لكن تباين سائر الأشياء الموجودة في الماضي بأنّها قد كان لها وجود في آن كان حاضراً من الزمان الماضي وهو آن حدوثها، وكذا في كل آن يفرض[٨٧] فيه ويحضر فلا ينطبق على الزمان الماضي بل توجد في كل آن فرض فيه، وهذه موجودة في الماضي بمعنى انطباقها عليه من غير أن تكون موجودة في شيء من الآنات المفروضة فيه فالوجود في الماضي معنى شامل للنوعين.

وبما قرّرنا يظهر فساد ما أورده عليه الإمام الرازي من أنّه كيف يكون وجود الحركة بمعنى القطع في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بأنّ حصول الشيء في الماضي هو أن يكون قد كان له حصول في آن من الآنات الماضية مع أنّه ليس لهذه الحركة وجود أصلاً، وذلك لأنّ حكم الشيخ بأنّ وجودها على سبيل وجود الأُمور في الماضي إنّما هو على وجودها الخيالي كما ذكرنا. وهذا لا ينافي أن لا يكون لهذه الحركة وجود في الخارج أصلاً واعترافه بأنّ الموجود في الماضي هو أن يكون قد كان له حصول في آن من الآنات الماضية إنّما هو في سائر الأشياء الموجودة في الماضي غيرها لأنّ في كل موجود في الماضي فلا ينافي عدم وجود هذه الحركة في شيء من الآنات الماضية حكمه بأنّ وجودها على سبيل وجود الأُمور في الماضي فلا اتجاه لما ذكره أصلاً سواء جعلناه اعتراضين أو اعتراضاً واحداً كما يظهر تقرير الوجهين مما قررنا في

٨٧. يعرض. خ.

الجواب فتأمّل.

قوله [ص ٣٧]: فلننظر هل حكم الكون في المكان

هذا ما أشرنا إليه سابقاً أنّه يفهم من كلام الشيخ في هذا الفصل أنّه جعل الحركة التوسطية فرداً حقيقياً من الأين فلا تغفل.

قوله [ص ٣٧]: فنقول أوّلاً أنّ التخصيص بهذا وبذاك ـ الخ ـ

لا يقال: إنّ التخصيص بهذا وبذاك وإن لم يكن موجوداً بالفعل لكن مع ذلك لا يصير الأين الموجود في هذا المكان شخصياً بالمعنى المشهور أي ما لا يمكن فرض صدقه على كثيرين ضرورة امكان فرض صدقه على كل أين من الأيون الشخصية المفروضة في حدود المسافة، غاية الأمر أن يكون جزئياً بمعنى ما لا يصدق بالفعل على كثيرين كما قد يستعمل الشيخ الجزئي بهذا المعنى لكن هذا لا يفيد في وجوده إذ الشيء ما لم يصر جزئياً بالمعنى الأوّل لا يصير موجوداً بالفعل وهو ظاهر.

لأنّا نقول: مفهوم الأين المخصّص بهذا المكان الذي هو ما بين المبدأ والمنتهى وإن كان كلياً يمكن فرض صدقه على كثيرين لكن الأين الشخصي الموجود منه على ما ذكره الشيخ جزئي بالمعنى المشهور أيضاً، فإنّه أين واحد شخصي لا يمكن فرض صدقه أيضاً على كثيرين، فإنّ تعدد الأيون الكائنة في هذا المكان إنّما يمكن بفرض تكثر في تلك المسافة وعند تكثرها لم يكن هذا الفرد الشخصي الموجود الذي ذكره بل يحدث حينئذ أيون شخصية أُخرى كل منها يوجد في قطعة من تلك المسافة بحسب ما فرض من تكثّرها، فوجود هذا الفرد إنّما هو بشرط عدم تكثر المسافة وفرض تكثّر الأيون إنّما هو بفرض تكثر

المسافة. وظاهر أنّه ليس للعقل تجويز صدق ما لا يمكن وجوده إلّا في حالة على ما لا يمكن وجوده إلّا في حالة أُخرى عند ملاحظتهما بهذين الوجهين فتفطن.

لا يقال: بعد الشروع في الحركة ووجود التوسط المذكور يمكن قطع الحركة أو المسافة في كلّ حدّ من الحدود الباقية. وعلى كلّ تقدير يكون هذا الموجود منه شخصاً آخر فلا يكون ذلك إلّا كليّاً لامتناع فرض صدق الجزئي على كثيرين.

لأنّا نقول: على تقدير القطع في كلّ حدّ يكون هذه الحركة شخصاً غير الشخص الذي يكون على تقدير القطع في حد آخر، والواقع لا يكون إلّا قطعاً واحداً قطعاً. فهو على كل تقدير يكون شخصاً واحداً لكنا باعتبار عدم وقوفنا على ما سيقع وتجويزنا القطع في هذا الحد أو حد آخر احتملنا أن يكون الموجود هو هذا الشخص أو ذلك الشخص كما إذا رأينا شخصاً لم نعرف أنّه زيد أو عمرو وترددنا فيه بينهما فالتردد إنّما هو لجهلنا بحاله لا لصلوح الأمر في نفسه لهما فلا يلزم منه كونه كلياً فكذا هاهنا فتأمّل.

والإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد ما حقق أنّ التوسط المذكور أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان كما إذا وجد بياض واحد في آن وبقي زماناً وبسط القول فيه.

قال: بقي هاهنا قولهم: الحصول في الوسط أمر كلي ولا يوجد ذلك في الأعيان.

فنقول: ذلك التوسط إنّما يكون فيه كثرة عدديّة إذا كانت في المسافة كثرة عدديّة حتى يقال إنّ الذي وجد في هذا الحد من المسافة غير الذي وجد في الحد الآخر لكن المسافة متّصل واحد فلا يكون القطع والحدود فيه واجبة الحصول،

فإذا لم يحصل لم يكن هناك إلّا مسافة واحدة فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدأ والمنتهى لذلك المتحرك في ذلك الزمان في النوع الواحد إلّا أمراً واحداً بالعدد لأنّ الجزئي ما نفس مفهومه يمنع من وقوع الشركة فيه. ونفس مفهوم التوسط المذكور مع وحدة الموضوع والزمان وما فيه وما إليه بالعدد يمنع من وقوع الشركة فيه، فهو إذن أمر جزئي. وامكان فرض الأجزاء فيه لا يجعله كليّاً فإنّ امكان فرض الأجزاء في الشيء لا يجعله كلياً فإنّ الخطّ الواحد الجزئي يمكن أن يفرض فيه أجزاء كثيرة مع أنّه جزئي بل المعتبر في كون الشيء كليّاً امكان فرض الجزئيات، وقد عرفت الفرق بينهما، وعرفت أنّ ذلك غير ممكن هاهنا.

فهذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسر.[88]

ولا يخفى أنّ التوسط إذا كان موجوداً في الآن على ما حققه فلا يمكن فيه فرض الأجزاء إذا المنقسم بالأجزاء كيف يمكن وجوده في الآن الغير المنقسم.

فقوله: «وامكان فرض الأجزاء فيه، لا يجعله كلياً» إنّما يصح فيما إذا كان التوسط المذكور أمراً مستمراً منقسماً بانقسام المسافة وحينئذ لا يكون موجوداً في الآن. ففي كلامه خلط بين معنيي الحركة فتبّت ولا تخلط.

قوله [ص ٣٧]: بل يستمر الاتصال.

أي اتصال المسافة. ولا ينفصل بالفعل ما لم يحصل تكثر هذا المكان وذلك المكان بالفعل، وبعد حصوله لم يكن ذلك الموجود الذي ذكره بل يتحقق حينئذ

---

٨٨. المباحث المشرقية ج١ ص ٥٥٤ طبع ١٩٦٦ م بطهران.

موجودات متكثرة من الأين بحسب تكثر المسافة فافهم.

قوله [ص ٣٧]: ولو كان الحركة له لذاته لا بسبب أصلاً ـ الخ ـ.

اعترض عليه بأنّ الطبيعة محركة لذاتها عندهم مع أنّها لا يحرك أبداً. فإن قالوا إنّ الطبيعة إنّما يقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملائمة فعند بقائها عليها يسكن ولا يتحرك لفقد شرط علة الحركة فنقول: إنّ اقتضاء الجسم أيضاً يجوز أن يكون كذلك فلا يتم الدليل. ويمكن أن يكون مراد الشيخ هاهنا مجرد أنّ الطبيعة الجسمية ليست علّة مستقلة للحركة وإلّا لزم دوام الحركة في كل جسم بل لابد من خصوصية من مادة مخصوصة أو صورة كذلك أو حالة خاصّة يقتضي الحركة عندها ولا يقتضي عند حالة أُخرى، وحينئذ يتم ما ذكره هاهنا.

وإذا أُريد اثبات استناد الحركة إلى الطبيعة دون الجسمية المشتركة كما هو مذهبهم، فيمكن الاستناد حينئذ باختلاف الحركات في الجهات والأمكنة التي يتوجّه إليها، فإنّ ذلك يشهد بأنّ حركتها لطلب أمكنتها المستندة إلى صورها الخاصة لا الجسمية المشتركة فتأمل.

قوله [ص ٣٧]: ولو كانت ذات المتحرك ـ الخ ـ.

هذا إمّا تكرار لسابقه، وتأكيد له كما هو طريقة القدماء، أو الأوّل استدلال بالأجسام المتحركة التي تعدم عنها الحركة، وهذا استدلال بالأجسام الغير المتحركة أصلاً أي التي لم يتفق حركتها أصلاً كالأجسام الثابتة دائماً في أمكنتها الطبيعية لا أنّها لا يتحرك أصلاً لعدم وجود جسم كذلك، إذ كل جسم على رأيهم إذا أخرج عن مكانه الطبيعي اقتضى بطبعه الحركة إليه، فجسم عدم عنه الحركة في جميع الأحوال غير موجود عندهم.

ولا يخفى أنّه يرد عليه ما نقلنا من الاعتراض على الوجه الأوّل والجواب الجواب، ثم إذا حمل الكلام على الوجهين. فقوله [ص ٣٧]: «فإن وجد جسم طبيعي يتحرك دائماً». تفريع عليهما فافهم.

قوله [ص ٣٧]: ومما يبين لك أنّ الشيء لا يحرك ذاته ـ الخ ـ.

هذا من قبيل أن يقال إنّ السواد لو قام بالجسم فإمّا أن يقوم بالجسم الأبيض أو الجسم الأسود، فإن قام بالجسم الأبيض فيلزم اجتماع السواد والبياض فيه، وإن قام بالجسم الأسود فيلزم أن يقوم فيه سواد آخر وإلاّ لزم أن يخرج فيه شيء من القوة إلى الفعل بشيء فيه بالفعل، وفساده ظاهر، فإنّ السواد يقوم بالمهية من حيث هي لا معتبراً مع السواد ولا لون آخر، نعم في زمان القيام أسود بهذا السواد القائم به. فكذا هنا نقول إنّ المحرك يجوز أن يكون هو ذات الجسم من حيث هي لا مقيدة بأن لا يتحرك ولا بأن يتحرك، نعم هي في زمان التحريك يتحرك بالتحريك الذي أفادها التحريك المذكور لا بتحرك آخر وهو ظاهر. وغفلة مثل الشيخ عنه غريب جداً.

قوله [ص ٣٧]: حتي يكتسب من ذي قبل حرارة عن نفسه.

أي من بعد فإنّ كل ذي قبل بعد. وفي بعض النسخ من ذي فعل أي من فاعل. وعلى هذا يكون قوله عن نفسه بدلاً منه وبياناً له.

قوله [ص ٣٧]: وبالجملة طبيعة الجسمية طبيعة جوهرية.

لو ثبت كون حقيقة الجسمية هي الجوهر القابل للأبعاد كما هو مذهبهم، فالأمر كما ذكره لكن الكلام في اثبات ذلك إذ ربّما كانت الجسمية في كل جسم

جوهراً مخصوصاً قابلاً للأبعاد، فاشتراك الجميع في ذلك لا يدل على اشتراكها في الحقيقة فتأمل.

قوله [ص ٣٨]: وهذا نسلمه لكن بالحري ـ الخ ـ.

يمكن أن يكون الاستدلال المذكور مع السؤال والجواب مما وجده الشيخ في كلام بعضهم وهذا ابتداء كلام الشيخ ويمكن أن يكون السؤال والجواب أيضاً من الشيخ.

قوله [ص ٣٨]: وكان لم يذهب إليه القائل الأوّل.

أي من احتج أوّلاً بهذا الدليل. وهذا لا ينافي صراحة التقرير المذكور في أنّ عدم استحالة سكون الجزء بالنظر إلى طبيعة الجسم من حيث هو جسم كما ذكره المجيب إذ التقرير المذكور ربّما لم يكن تقرير القائل الأوّل وإنّما قرره بهذا الوجه من أراد تحسين كلامهم به فافهم.

قوله [ص ٣٩]: ولا يلزم ذلك المحال أن يتغير حكمه بمحال يلزم ذلك المحال.

وفي بعض النسخ: «يلزمه» بالضمير وعلى الوجهين فهو أمّا من تتمة السابق أو ابتداءء اعتراض آخر.

فعلى النسخة الأولى إن كان من تتمة السابق فالمعنى: ولا يلزم ذلك المحال الذي فرض أنّ من توهمه يعرض بأن يصير المتحرك لذاته غير متحرك لذاته وهو مفعول يلزم. وقوله «أن يتغير حكمه» هو فاعله أي لا يلزم أن يتغير حكمه أي حكم المتحرك لذاته بمحال يلزم ذلك وهو سكونه والحاصل أنّ سكون المتحرك

لذاته وإن كان لازماً لذلك المحال وهو سكون الجزء، لكن ذلك لا يوجب تغير حال المتحرك لذاته فإنّ المتحرك لذاته يستحيل سكونه على التقادير الواقعية. وأمّا إذا فرض تقدير محال يلزم منه سكونه فلا ينافي كونه متحركاً لذاته.

وعلى النسخة الثانية فالمعنى: ولا يلزم ذلك المحال الذي هو سكون المتحرك لذاته أن يتغير حكمه ويخرج عن الاستحالة بسبب محال هو سكون الجزء يلزمه ذلك المحال أي سكون المتحرك فإنّه مع كونه لازماً لذلك المحال يلزم تحققه عند تحققه، فهو مع ذلك مستحيل في نفس الأمر فلا يخرج المتحرك لذاته بذلك عن أن يكون متحركاً لذاته يستحيل فرض سكونه.

وإن كان ابتداء اعتراض آخر، فالمعنى.

على النسخة الأولى: ولا يلزم ذلك المحال الذي هو سكون الجزء أن يتغير حكم المتحرك لذاته وهو وجوب حركته بمحال يلزم ذلك المحال وهو سكونه أي لا نسلّم أنّه يلزم على هذا التقدير أن يسكن المتحرك لذاته ويتغير حكمه، لجواز أن لا يسكن على هذا التقدير المحال أيضاً وعدم سكونه على هذا التقدير وإن كان محالاً لكن جاز لزومه على تقدير محال إذ المحال جاز أن يستلزم المحال.

وعلى النسخة الثانية يكون المعنى: ولا يلزم ذلك المحال الذي هو سكون المتحرك لذاته أن يتغير حكمه ويخرج إلى الوجود بسبب محال هو سكون الجزء يلزمه ذلك المحال إذ على التقدير المذكور أيضاً يمكن أن لا يسكن الكل وامتنع سكونه بناءاً على ما ذكرنا من جواز استلزام المحال للمحال.

وعلى ما ذكرنا أوّلاً من كون هذا الكلام من تتمة السابق يكون قوله: «بل يجوز أن يكون المتحرك لذاته» ابتداء الأعتراض المذكور.

قوله [ص ٣٩]: لكنه حينئذ يجب عدمه.

إن حمل كلامه على ما ذكرنا من الاعتراض كما هو الظاهر، فالمراد بـهذا القول أنّه لكن حينئذ يجب عدمه أي عدم سكون الجزء أي يلزم على ما ذكرنا من جواز عدم سكون الكل على هذا التقدير أن يكون سكون الجزء مـمتنعاً واجـباً عدمه حتى يجوز استلزامه المحال، ونحن نقول بذلك ونحكم بـاستحالة سكـون الجزء.

ويمكن أن لا يكون غرضه الاشارة إلى ما ذكرنا من الاعـتراض بـل إلى اعتراض آخر وهو أنّه على تقدير سكون الجزءء يمكن أن لا يسكن الكل بل يجب عدم الكل حينئذ، غاية الأمر أنّه إذا ثبت استحالة عدم الكل، أو قيل: إنّ مرادنا من الفرض المذكور فرض سكون الجزء مع بقاء الجزء والكل موجودين فعدم الكل حينئذ مستحيل.

نقول: أنّ المحال جاز أن يستلزم المحال فعدم الكل وإن كان محالاً جاز أن يكون لازماً لمحال آخر هو سكون الجزء.

ولا يخفى أنّ قول الشيخ: «لكنه حينئذ يجب عدمه» ربّما كان ظاهره هذا التقدير لكن الغفلة عن التقرير الأوّل مع وضوحه وايراد الاعتراض بـهذا الوجـه بعيد منه مع أنّ حمل تتمة كلامه عليه يحتاج إلى عناية كما يظهر ممّا قررنا فالظاهر حمل كلامه على الوجه الأوّل فتأمل.

قوله [ص ٣٩]: وأظن أنّ مأخذ الاحتجاج لا يلجأ ـ الخ ـ

لا يخفى عدم وقع هذا الكلام إذ ظاهر أنّه لو سلمت المقدمة على اطلاقها

لتم الاحتجاج لكن لما لم يسلم ذلك فيما إذا كان التسكين محالاً فالتجأوا إلى تصحيح الاحتجاج بما ذكروه [٨٩] مما لا محصل له إذ حينئذ وإن اندفع المنع لكن يصير التمسك بالجزء لغواً محضاً وهو أفحش من إيراد منع على مقدمة منهم فالمتعصبون لهذا الاحتجاج إن تيسّر لهم ما تعسّر علينا من دفع المنع عن هذه المقدمة فعليهم أن يأتوا بذلك وإلاّ فتسليم عدم تمامية الدليل وامكان ايراد المنع عليه أولى من توجيهه بما ذكروه فتأمل.

قوله [ص ٣٩]: وهذا غير قولنا.

وفي بعض النسخ: عين قولنا، والظاهر هو الثاني.

قوله [ص ٣٩]: فلا يمكن أن يتوهم تلك الأجزاء ساكنة.

يعني أنّ توهم سكون أجزاء المتصل ما دامت أجزاءاً له توهم لا يمكن تحققه في نفس الأمر أي لا يمكن التوهم أيضاً لا مجرد عدم امكان المتوهم لأنّ أجزاء المتصل ما دامت أجزاءاً له غير قابلة للسكون ولا للأين إلاّ بالفرض أي بمجرد التقدير والتعبير عنه بالعبارة من غير أن يكون له معنى صحيح معقول كتوهم حركة المجرد أو سكونه وحينئذ فما ذكر من الاستدلال لا يرجع إلى طائل فإنّ ما ذكروا فيه من أنّ كل جسم فإنّ سكون الجزء منه يوجب سكون الكل مجرّد لفظ وعبارة وإلاّ فسكون الجزء مما لا يمكن تحققه في الخارج ولا في الوهم فكيف يحكم عليه بايجابه لسكون الكل.

ولا يخفى ما فيه فإنّ الجزء وإن لم يكن له سكون بالذات لكن يقبل

٨٩. في بعض النسخ: فما ذكره الشيخ لا محصل له وقد يقال: إنّ مراده أنّ تصحيح الاحتجاج بما ذكروه.

السكون بالعرض بتبعية الكل فحينئذ يمكن توهم حصول الحالة التي نراها حاصلة له عند سكون الكل والتعبير عنها بالسكون وهو يكفي في اجراء الدليل فتأمل.

قوله [ص ٣٩]: أو يدعي توهم فصل واسكان معاً.

«أو» بمعنى «إلّا أن» أو «إلى أن».

لا يقال: إذا أمكن توهم سكون الجزء بتوهم فصله كما اعترف به فكان ذلك يكفي في اجراء الاستدلال فإنّ المتحرك بذاته توهم سكون غيره بأيّ وجه كان لا يوجب في الوهم سكونه وتوهم سكون جزء الجسم بهذا الوجه يوجب سكونه فالجسم ليس بمتحرك بذاته.

لأنّا نقول: عند الفصل لا يبقى الكل بل ينعدم ويحدث شيئان آخران، فتوهم فصل الجزء وسكونه يوجب توهم عدم الكل لا سكونه كما ذكره المستدل.

لكن يمكن أن يقال: إنّ فصل الجزء وإن سلم كونه سبباً لانعدام الكل لكن لا شك أنّه لا يوجب أن لا يمكن توهم بقائه معه، غاية الأمر أن يكون المتوهم محالاً وحينئذ فإذا توهم سكون الجزء وفصله مع بقاء الكل فيلزم منه توهم سكون الكل وهو يكفي في اجراء الدليل ودفع هذا الشك عنه فتدبر.

قوله [ص ٣٩]: فإنّه لا يضاد مبدأ حركة منه لمنتهاها.

وذلك لاعتبار الوجود في الضدين وأحوال الفلك لا وجود لها بل إنّما هي اعتبارية فرضية.

قوله [ص ٣٧]: ما لم يكن له بسبب محدد محرك.

أي يجب أن لا يكون متحركاً لذاته بل يكون له سبب يحدث فيه الحركة

حتى يكون لحركته مبدء ومنتهى.

وفي بعض النسخ لم يوجد لفظة «محرك» وهو أظهر.

قوله [ص ٤٠]: فكل حركة من حركات الفلك فإنّها يفرض لها ذلك.

أي المبدأ والمنتهى بأحد الوجهين المذكورين لضرب القوة فإنّه إذا جعل مبدأ حركة من حركاته وصول الشمس إلى نقطة أوّل الحمل مثلاً، فعند وصولها إليه فهو مبدأ يمكن فرضه مبدأ وتحديدها به بالقوة القريبة من الفعل وقبل وصولها إليه يمكن تحديدها به بالقوة البعيدة.

قوله [ص ٤٠]: فللحركة المكانية والوضعية.

ظاهر كلامه الفرق بين الحركة المكانية والمتحرك المكاني، وهو كما ترى فإنّ المبدأ والمنتهى بأيّ معنى كان للحركة فهو بذلك المعنى للمتحرك أيضاً وبالعكس فلا يعقل التفرقة فكأنّ المراد أنّ المعتبر من المبدأ والمنتهى في الحركتين أي الذي يمكن اعتباره في كل قطعة من احدى الحركتين هو أنّه إذا عين حركة ومسافة تعيّن مع ذلك مبدأ ومنتهى. أيضاً وإن لم يتعين ذلك في نفس الأمر كما إذا عين قطعة في أثناء حركة متصلة واحدة.

وأمّا المتحرك المكاني فلابدّ أن يكون له المبدأ والمنتهى بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل، أي لابدّ له من المبدأ والمنتهى بالنسبة إلى بعض حركاته بالفعل وبالنسبة إلى بعضها بالقوة القريبة من الفعل فإنّ الحركة المكانية لما امتنع اتصالها دائماً فلابد لتمامها من مبدأ ومنتهى بالفعل، ثم كل قطعة منها فلها مبدأ ومنتهى بالقوة القريبة من الفعل.

وأمّا الحركة الوضعية فلما وجد منها ما لا بداية لها ولا نهاية كحركة الفلك فقد لا يوجد لمتحركها مبدأ ومنتهى بالفعل أصلاً. نعم إذا عين قطعة منها أيّ قطعة فقد تعين مع ذلك لها مبدأ ومنتهى فتفطّن.

الفصل الثاني

قوله [ص ٤١]: وأخرجوا منها.

أي من الحركة التي هي الكيف السيّال لا من كل حركة كالكم السيّال مثلاً، بخلاف الفريق الأوّل فانّهم أخرجوا المقولتين من كل حركة. وقيل: إنّ قوله: «وأخرجوا» ليس عطفاً على خصوا وليس المخرجون هم هذا القوم فقط بل أصحاب هذا المذهب أعني مذهب القائلين بالسيّال فهو عطف بالمعنى على ما يفهم من قوله: «وبالجملة فإنّ السيّال في كل جنس هو الحركة» فكأنّه قال: وبالجملة جعلوا السيّال في كل جنس هو الحركة وأخرجوا منها أي من الحركة مقولتين يفعل وينفعل. ولا يخفى ما فيه من التكليف.

قوله [ص ٤١]: وليس هذا.

أي كونه سيّالاً من غير أن يكون فصلاً إذ الأبيض والأسود لا يفترقان بالفصول فلم لا يجوز أن يكون التسود أي السواد السيّال والسواد الثابت أيضاً كذلك فافهم.

قوله [ص ٤١]: وهاهنا مذهب ثالث.

أي للقائلين بالمذهب الأخير وهو القول بالتشكيك أو في أصل المسألة من

المذاهب المردودة أو مطلقاً كما سيظهر توجيه الجميع.

قوله [ص ٤١]: فإنّ الكمال المأخوذ في رسمها

فإنّ الكمال عبارة عن وجود شيء لشيء من شأنه أن يكون له ذلك الشيء والوجود مقول على ما تحته بالتشكيك فكذا الكمال.

قوله [ص ٤١]: وإذا لم تكن هذه المقولات داخلة تحت جنس واحد

كان مدخلية هذا فيما ادّعاه من عدم كون الحركة معنى جنسياً باعتبار أنّ الحركة معنى نسبيّ إلى تلك المقولات فانّها عبارة عن تبدّلها وإذا كان المنسوب إليه أجناساً مختلفة فالظاهر أنّ النسبة إليها أيضاً كذلك.

ويمكن أن يكون غرضه اثبات عدم جنسية الحركة على جميع المذاهب فهذا لبيان عدم جنسيتها على خصوص مذهب من قال: إنّ الحركة في كل مقولة من تلك المقولة، وما بعده بيان عام فافهم.

قوله [ص ٤١]: والمذاهب الملتفت إليها في هذا المطلب

الظاهر أنّ المراد أنّ المذاهب في أصل المسألة هي هذه الثلاثة، وهذا إمّا بناء على أنّ المراد أنّ المذاهب الملتفت إليها للردّ هي هذه الثلاثة. وعلى هذا فالمذهب الأوّل وهو إنّ الحركة هي مقولة أن ينفعل ليس من جملة هذه الثلاثة فإنّه مختاره بل الثلاثة هي القول بالاشتراك البحت، والقول بالسيّال على اختلاف المذاهب فيه، والمذهب الثالث وهو القول بالتشكيك بدون القول بالسيّال. وحينئذ فالمذهب الأوسط هو القول بالسيّال.

ولما حكم أوّلاً بعدم اعجابه ثم تصدّى لرد المذهب الثالث أيضاً، ثم أشار

إلى جريان البيان في رد المذهب الأوّل أيضاً وهو القول بكونه اسماً مشتركاً على الاطلاق أي بالاشتراك البحت. فظهر بطلان هذه الثلاثة جميعاً وبقي الحق واحداً وهو أنّ الحركة نفس مقولة أن ينفعل كما ذكره.

أو بناء على معرفة الشيخ بأنّ القائلين بالاشتراك البحت أيضاً قالوا بأنّ المقول عليه لفظ الحركة بالاشتراك البحت هو الكيف السيّال والكم السيّال مثلاً. وعلى هذا فالمذاهب في أصل المسألة مطلقاً ثلاثة هي القول الأوّل، والقول بالسيّال مطلقاً، والقول بالتشيك بدون القول بالسيّال.

ولما تصدّى لبطلان القول بالسيّال وكذا لبطلان المذهب الثالث بالمحذور المشترك بينه وبين الطائفة الأولى فبقي الحق واحداً وهو المذهب الأوّل. وعلى هذا فيحمل قوله: «ويمكنك أن تبين هذا البيان ـ الخ ـ.» على أنّه يمكن أن يبين بمثل هذا البيان الأخير بطلان القول بكون الحركة اسماً مشتركاً على الاطلاق أي سواء قالوا بالكيف السيّال والكم السيّال على ما هو الواقع، وبنى الكلام في تعداد المذاهب عليه أم لا فإنّ ما ذكره في البيان الأخير يجري في ردّه مطلقاً كما لا يخفى.

ويحتمل أن يكون مراده حصر مذاهب القول بالتشكيك. وعلى هذا فالمذاهب الثلاثة هو القول بالسيّال مع جعل الافتراق بين التسوّد والسواد نوعياً، والقول به مع جعل الافتراق غير نوعي، والقول بالتشكيك بدون القول بالسيّال. فقد أشار الشيخ إلى بطلان المذهب الأوسط منهم، ثم إلى بطلان الأوسط والأخير جميعاً، ثم أشار إلى بطلان القول بالاشتراك البحت، فبقي المذهب الأوّل من القائلين بالسيّال والقول الأوّل. ولما ظهر بطلان الأوّل أيضاً ممّا ذكره في عدم

اعجاب المذهب الأوسط إذ ما ذكره من استكراه أن يقال التسود كيفية أو أنّ النمو كمية يجري على القولين جميعاً إلّا أنّه خص عدم الاعجاب بالمذهب الأوسط لأنّ القول بكون التسود مثلاً كيفية من نوع السواد أشد كراهة من جعله كيفية من نوع آخر. وأيضاً قوله [ص ٤١]: ويظهر من هذا أنّ اشتداد السواد ـ الخ ـ.، إنّما يجري في رد القول الأوسط فقط فلذا لم يلتفت إلى المذهب الأوّل منهم وحكم بأنّه بقي الحق واحداً وهو أنّ الحركة هي مقولة أن ينفعل على ما ذكره أوّلاً فتأمل.

قوله [ص ٤١]: تعرض عليه زيادات لا يثبت مبلغها

ولا يجوز أن يكون تلك الزيادات من جنس السواد، إذ عند اضافة سواد إلى سواد آخر لا يبقى النوع الأوّل كما ذكره الشيخ بل لابد أن يكون من عوارضه وحينئذ فليس ما فرض من السواد السيّال بسواد سيّال بل سواد ثابت متحرك في عارض من العوارض.

وأيضاً لو كانت الزيادات سواداً سيّالاً فننقل الكلام إليها ونقول: إنّ في تلك الزيادات إمّا أن يكون سواد ثابت أو لا يكون إلى آخر الدليل.

وفيه أنّه حينئذ يمكن اختيار أنّ السواد المشتد هو السواد الأوّل الثابت الذي تعرض عليه الزيادات فلا يلزم وجود سواد ثابت آخر. هذا.

والظاهر أنّ مراد من قال بالكيف السيّال والكم النسيّال أنّ في صورة الحركة في السواد مثلاً بالاشتداد يوجد فرد من السواد تدريجي متصل واحد قابل للقسمة إلى غير النهاية بحيث يتوهم في كل آن أنّه فرد آخر أشد من الفرد الذي توهم في آن فرض قبله.

ولا يخفى أنّ الاتصاف بالاشتداد بهذا المعنى لا يقتضي[٩٠] إلّا وجود الموصوف، والموصوف موجود، فإنّ الموجود عندهم أعم من الثابت وغير القارّ، وأمّا وجود كون الموصوف موجوداً ثابت الذات فلا دليل عليه. ولو تمسك الشيخ في ابطال الموجود الغير القار بما سبق منه من الدليل على عدم وجود الحركة القطعية في الخارج فقد عرفت حاله أيضاً.

هذا إذا لم يكن في الجسم قبل الحركة سواد وتحرك في السواد. وإن كان فيه سواد واشتد فإنّ جوزنا بقاء السواد الأوّل وعروض زيادات عليه من جنس السواد يشتدّ بها بناء على منع ما ذكره الشيخ من أنّ اشتداد السواد يخرجه عن نوعه الأوّل فالأمر أظهر إذ الموصوف بالاشتداد حينئذ موجود ثابت الذات هو ذلك السواد الأوّل وينصاف إليه فرد آخر تدريجي على الوجه المذكور، وإن لم نجوّز ذلك بناءاً على ما ذكره الشيخ فنقول: إنّ عند الأخذ في الاشتداد ينعدم ذلك السواد الثابت القارّ ويحصل فرد تدريجي على الوجه المذكور إلى أن ينقطع الحركة فيستقر على فرد ثابت قارّ، وهذا أظهر.

وعلى الوجوه[٩١] فما ذكره الشيخ لا ينهض بابطال هذا الرأي بل هذا الرأي كأنّه لا يخلو عن قوة حيث يندفع به ما يستشكل في الحركة من لزوم تتالي الانات وغيره من المفاسد كما سيجيء على تقدير وجود الأفراد الغير المتناهية بالفعل، ولزوم خلو الماء مثلاً عن الحرارة بالفعل حينما يغلي أشد الغليان، وخلو الجسم عن السواد مثلاً عند الحركة فيه وعن الكم عند النمو والذبول أو التخلخل والتكاثف الحقيقيين إلى غير ذلك مما يكذبه الحس والعيان على تقدير القول

---

٩٠. في بعض النسخ: لا تبقى . وفي بعضها: لا ينفي.

٩١. في بعض النسخ: وهذا أظهر الوجوه فما ذكره ...

بوجودها بالقوة لا بالفعل على ما هو المختار عندهم ولا حاجة في دفعها إلى ما ارتكبوه من التعسفات كما سنشير إليها.

وأمّا ما يقال من أنّه لا معنى للتسود إلّا الحركة في السواد ولا معنى للحركة إلّا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك أنّ التغير والتبدل ليس من جنس المتغير والمتبدل، لأنّ التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك، فلو كان المتبدل بالحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنساً للتبدل الواقـع فيها.

ففيه تأمل، إذ لو جعل حقيقة الحركة هي التبدل والتغير فظاهر أنّه لا يجوّز أحد أن يكون الحركة في كل مقولة من جنس تلك المقولة فالظاهر أنّ مراد مـن قال بذلك أنّ في صورة الحركة في كل مقولة التي يظن أنّها التبدل في أفراد تلك المقولة لا تبدل حقيقة بل إنّما يوجد فرد زماني سيّال غير قارّ هي حقيقة الحركة، أو أنّهم لم يمنعوا من وجود التبدل لكن أثبتوا هذا الأمر السيّال أيـضاً وجـعلوا الحركة اسماً له أو لهما. والحاصل أنّ العمدة في المقام ابطال وجود هـذا الأمـر السيّال وأنّى لهم بذلك، وأمّا اطلاق الحركة عليه فأمره سهل إذ يرجع حقيقة إلى الاصطلاح ولا مشاحة فيه.

ثم لو أبطل وجود هذا الأمر السيّال في الخارج فكأنّـه لا ضـير أيـضاً إذ وجوده في الذهن أيضاً لعله يكفي في تصحيح اطلاق الحركة عليه كيف والحركة القطعية على رأيهم لا وجود لها في الخارج، والظاهر أنّ من فسّـر الحركة بذلك الأمر السيّال أراد بالحركة هي القطعية لا التوسطية فتأمّل.

قوله: بل اشتداد الموضوع في سواده

لمّا فسر أوّلاً التسوّد باشتداد السواد وهو يوهم أن يكون السواد موضوعاً للاشتداد كما توهم بعضهم أنّ الموضوع للحركة في كل مقولة هو تلك المقولة فالتسود هو أن يشتدّ ذات السواد، وكان هذا باطلاً عند الشيخ كما سيشير إليه في الفصل الآتي فاضرب عنه، وقال: إنّ التسود ليس هو اشتداد السواد بأن يكون السواد موضوعاً للاشتداد بل اشتداد الموضوع في السواد. فالمقولة في كل حركة هي ما فيه الحركة لا موضوع الحركة.

قوله [ص ٤١]: ويظهر من هذا أنّ اشتداد السواد ـ الخ ـ

أي بما ذكرها من أنّ في صورة اشتداد السواد ليس الموجود فرداً واحداً من السواد سيّالاً بل يجب أن يوجد في كل آن زيادة على الأوّل يظهر أنّ اشتداد السواد يخرجه عن نوعه الأوّل إذ يستحيل أن يشار في كل حدّ إلى موجود منه وزيادة عليه بل كل ما يبلغه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة ضرورة، وهذا إنّما يدلّ على أنّ الموجود في كل حدّ هو فرد آخر غير الموجود في الحدّ السابق، وأمّا اختلافه معه في النوع فكأنّه مبني على أنّ الأشد والأضعف مختلفان بالنوع فيكون مخصوصاً بالحركة في الكيفيات. وأمّا في سائر الحركات فغاية الأمر عدم بقاء الشخص الأوّل. وأمّا خروجه عن نوعه فلا فتأمّل.

قوله [ص ٤١]: والسواد المطلق

الظاهر أنّ المراد بالسواد المطلق ما لا يمكن سواد أشد منه وفي تحققه تأمل فتأمّل.

قوله [ص ٤١]: إذا كانت أصناف الحركة ـ الخ ـ

قد يقال: إنّ بناء هذا الايراد المشترك على ما سبق من الشيخ من رد المذهب الأوسط إذ قد أبطل فيه كون كل صنف من الحركة داخلاً تحت جنس من الأجناس العالية وبعد ذلك يتم ما أورده هاهنا، أو على أن يقال: إنّا نعلم قطعاً أنّ جميع أصناف الحركة من حيث هي حركة لابدّ أن يكون من جنس واحد فإذا لم يكن جميعها داخلة في مقولة أن ينفعل ولا في مقولة أُخرى من العشر على ما هو رأيهم فيجب أن يكون كل منها جنساً عالياً أو يكون الجميع داخلة تحت جنس آخر فيزيد عدد المقولات. والفرق بين هذا الايراد وما سيذكره بعد ذلك بقوله: فنقول للطائفتين جميعاً ـ الخ ـ أنّ هذا الزام لهم بالنظر في أمر الحركة وأصنافها وأنّها لابد أن يكون جنساً أو داخلة في جنس وذلك الزام لهم بالنظر في مقولة أن ينفعل وفي حقيقتها وأنّه لابدّ أن يكون إمّا نفس الحركة المطلقة، أو نفس صنف منها، وإمّا نفس نسبة الحركة المطلقة إلى الموضوع، أو نفس نسبة صنف منها، إذ لا محيد في مقولة أن ينفعل من أن يكون أمّا نفس الحركة أو نفس نسبة الحركة ولا يخفى ما في الوجهين من التعسف لا سيما الأوّل.

والظاهر أنّ الأمر المشترك اللازم على المذهبين هو ما يذكره الشيخ بقوله: فنقول للطائفتين جميعاً ـ الخ ـ وما سبقه تمهيد له وتحقيق لمبناه، فذكر أنّ مبنى الايراد على انحصار المقولات في العشر، وإنّ من قال به يلزمه إمّا تجويز كون الحركة جنساً من الأجناس العالية، وإمّا القول بزيادة المقولات على العشر فإنّ جميع أُصناف الحركة حينئذ لا يدخل في جنس منها ولا في مقولة أن ينفعل وتخصيصها بالذكر كأنّه للاشارة إلى أنّ المقولة التي يحتمل أن يكون جميع أصناف الحركة مندرجة تحتها هي تلك المقولة وهي معان كلية مقولة على كثيرين قول الأجناس لا تفاوت بينها في ذلك فإذا لم يكن جميعها مندرجة تحت جنس

منها فإمّا أن يكون كل منها جنساً عالياً، أو يكون جميعها مندرجة تحت جنس عال غير العشر، وعلى الوجهين فلزوم الزيادة ظاهر، أو يكون كل منها مندرجاً تحت جنس عال منها كما ذكر في المذهب الأوسط، وحينئذ أيضاً يلزم القول بزيادة المقولات على العشر، فإنّ مقولة أن ينفعل لابد أن يكون إمّا واحداً منها، أو عبارة عن نسبة الحركة المطلقة، أو عن نسبة حركة ما. وعلى التقادير تزيد المقولات على العشر كما سيفصله الشيخ عند تقرير الايراد.

ويمكن أن يقال: مراده من عدم دخول أصناف الحركة في جنس منها عدم دخولها في جنس منها أصلاً لا جميعها تحت جنس واحد ولا كل منهما تحت جنس، وهذا إنّما هو على المذهب الأخير. وعلى هذا فكأنّه أشار في تقرير مبنى الايراد إلى تقرير يختص بالمذهب الأخير، ثم أشار في تقرير أصل الايراد إلى تقرير ينهض على المذهبين جميعاً.

ولا يتوهم أنّه على هذا لا يصح الحكم بكون المذهب الأخير أحصن وأحكم من الأوسط لاختصاصه أيضاً بايراد لا يرد على الأوسط وذلك لأنّ المحذور اللازم على المذهب الأخير محذور واحد وإن أمكن إلزامه عليه من وجهين، وعلى الأوسط من وجه واحد بخلاف المذهب الأوسط فإنّه مع اشتراكه في هذا المحذور بوجه يلزم عليه محذور آخر أيضاً على أنّ ارتكاب هذا المحذور لعله أهون عند الشيخ من القول بكون التسود كيفية أو النمو كيفية لشدة استكراهه له فتأمّل.

قوله [ص ٤٢]: فانّهم قد فعلوا في مقولة الجدة ـ الخ ـ

فانهم جعلوا الجدة وهي كون الشيء محاطاً بما ينتقل بانتقاله مقولة من

العشر مع ظهور أنّها مقولة على ما تحتها بالتشكيك فإنّ جلد الحيوان أولى بذلك من قميصه مثلاً فإذا سامحوا فيها فليسامحوا في مقولة أن ينفعل أيضاً لو فرض قولها بالتشكيك فافهم.

قوله [ص ٤٢]: فيكون نفسها جنساً

كان هذا إنّما يتوجه على القول الأخير فقط إذ على القول الأوسط يكون نفس كل صنف داخلاً تحت مقولة من المقولات العشر فلا يزيد عدد الأجناس من هذه الجهة أو يقال بناء الكلام على أنّه إذا جعل نسبة حركة ما جنساً عالياً فبالأولى أن يجعل نفسها أيضاً جنساً عالياً ولم يجعل تحت مقولة أُخرى فتدبّر.

قوله [ص ٤٢]: وأمّا نحن

يعني أنّ ما ذكرناه من البيان إنّما هو على قواعدهم المسلّمة عندهم من كون المقولات عشراً وكون كل واحد منها حقيقي الجنسية وأنّ لا شيء خارج عنها وإن كنا نحن لا نتشدد كل التشدد فيها لعدم دليل عليها.

قوله [ص ٤٢]: ويمكنك أن تبين هذا البيان

إذ تقول لهم: ما قولكم في مقولة أن ينفعل إلى آخر ما ذكره الشيخ.

قوله [ص ٤٣]: وهو المذهب الأوّل

وهو أنّ الحركة نفس مقولة أن ينفعل.

ولا يخفى أنّ الظاهر أنّ القائلين بالسيّال إنّما فسروا به الحركة القطعية كما أشرنا إليه سابقاً لكن حمل كلام الشيخ وأضرابه القائلين بوجود الحركة التوسطية في الخارج دون القطعية على أنّه لتحقيق الحركة القطعية التي لا وجود لها عندهم

إلّا في الخيال وأنّها من مقولة أن ينفعل وأنّهم لم يتعرضوا لتحقيق الحركة التوسطية الموجودة عندهم في الخارج وأنّها من أي مقولة كما ترى.

فالظاهر حمل الكلام هاهنا على أنّ كل فرقة بصدد تحقيق الحركة الموجودة عندهم فالقائلون بالسيّال جعلوا الحركة القطعية موجودة وفسروها به. والشيخ وأضرابه القائلون بأنّ الموجود إنّما هو الحركة التوسطية جعلوها من مقولة الانفعال.

لكن يشكل ذلك بما أشرنا إليه في الفصل السابق في بحث تحقيق الحركة التوسطية من الاشكالات في جعل الحركة التوسطية من مقولة الانفعال فتذكّر.

والحقّ أنّ ما يفهم من الحركة ليس هو الانفعال بل هو السيّال من كل مقولة أو التغير والتبدل التدريجيان أو كون الشيء[٩٢] ما بين المبدأ والمنتهى. نعم الانفعال على الوجوه أمر لازم له.

فالقول بأنّ الحركة هي مقولة أن ينفعل سخيف. فإن قلنا بأنّ الحركة هي الأوّل فلا اشكال، وما ذكره الشيخ في ابطاله قد عرفت حاله وإن قلنا بأنّها هي الأمر الثاني ولا ريب في كونه اعتبارياً فلا اشكال أيضاً، وأمّا الثالث فإن قلنا أيضاً باعتباريته وعدم وجوده في الخارج كما هو الظاهر فلا اشكال أيضاً في عدد المقولات من هذه الجهة وإن قلنا بوجوده فينبغي أن يجعل مقولة على حدة وإن زاد به عدد المقولات إذ لا دليل على العشر والانحصار فيها كما أشار إليه الشيخ.

---

٩٢. أي بالمعنى المشهور الذي نقلنا في الفصل السابق وأمّا معناه الآخر فهو إن صح إنّما يصح في الحركة الاينية دون غيرها من الحركات كما أشرنا إليه هناك ولا اشكال فيه أيضاً لأنّه من مقولة الأين وهو ظاهر. منه رحمه الله.

وأمّا الانفعال فإن لم يقل أحد بوجوده فالوجه أن لا يجعل مقولة، وإن قيل بوجوده فيجعل مقولة على حدة وليس هو من الحركة في شيء، لكن الفرق بين الانفعال التدريجي اللازم للحركة والدفعي الكائن في غيرها كأنّه تحكّم. فلو قيل بوجود الانفعال فينبغي أن يجعل مقولة على حدة سواء كان تدريجياً أو دفعياً فلا وجه لجعل خصوص التدريجي مقولة على حدة.كما فعلوه فتأمّل.

الفصل الثالث

قوله [ص ٤٣]: هو هذا الأخير

وذلك لظهور فساد المعنى الأوّل. والثالث أيضاً قد ظهر فساده عنده بما قرره في الفصل السابق. وأمّا الثاني فيبطل أيضاً بما ذكره هناك في ابطال الثالث بل جريانه فيه أظهر إذ الحكم بأنّ المتحرك يجب أن يكون أمراً باقياً ثابت الذات من أوّل الحركة إلى آخرها كأنّه أظهر من الحكم بذلك في الأمر الذي يشتدّ بمجرد اتصافه بالاشتداد على ما ذكره في ابطال الثالث.

وحينئذ فنقول: لو كان المقولة موضوعاً حقيقياً للحركة حتى يكون التسود هو أن يشتد ذات السواد فذلك السوادان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً لوجوب بقاء المتحرك بشخصه وإن بقى فإن لم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضاً وإن حدث فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته وهو خلاف المفروض.

ولو قيل: لعل ذلك السواد يبقى وينضاف إليه في كل آن حصة أُخرى من السواد يشتدّ بها[٩٣] لا صفة خارجة عن حقيقة السواد حتى لا يكون الاشتداد في

---

٩٣. وإن كانت بالقوة.

السواد بل في صفته فيندفع بما ذكره هناك من أنّه إذا انضاف حصة من السواد إلى حصة أُخرى لا يبقى شخصه الأوّل مع أنّ المتحرك لابد من بقائه بشخصه من أوّل الحركة إلى آخرها كما ذكرنا فتأمّل.

قوله [ص ٤٣]: هو قول مجازي

والمراد التغير والتبدل فيه دفعة.

قوله [ص ٤٣]: وذلك لأنّ الصورة الجوهرية

لا يخفى أنّ الحركة في الجوهر أمّا بحركة المحلّ في الحالّ أو بالعكس، ولما كان الثاني ظاهر البطلان لم يتعرض له الشيخ واقتصر على بيان امتناع الأوّل. ولما كان الاحتمال الظاهر من الحركة في الحال هو الحركة في الصور النوعية أجرى الدليل فيها وحكم بامكان أنواع جوهرية غير متناهية ولو أجرى في الصورة الجسمية فيجري مثله إذ حينئذ يحكم بامكان أفراد جوهرية غير متناهية مع أنّه يمكن حمل الأنواع على الأفراد فيجري في الجميع فتأمّل.

قوله [ص ٤٣]: امكان أنواع جوهرية غير متناهية بالعدد

فيلزم وجود تلك الأنواع الغير المتناهية بالفعل في أثناء الحركة فيلزم تتالي الآنات وتتالي أفراد المقولة، وكون غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين وأن لا تنقطع حركة. وفي بعض النسخ بدل بالعدد بالقوة. وعلى هذا فالمعنى أنّه يكون بين جوهر وجوهر امكان أنواع غير متناهية بالقوة ويلزم حينئذ وجودها بالفعل فيلزم ما ذكر من المحذورات. أو المراد أنّه يلزم امكان وجود أنواع غير متناهية بالقوة لأنّه لا يمكن وجود تلك الأُمور الغير المتناهية بالفعل لما ذكر من المحذورات

فلابد أن يكون بالقوة وقد علم أنّ الأمر بخلاف هذا فإنّه إذا كانت الصورة بالقوة فالمتحرك لا يكون موجوداً بالفعل وأنّه لابد من وجوده بالفعل من أوّل الحركة إلى آخرها كما يصرح به في الوجه الثاني.

وعلى النسخة الأُولى أيضاً يمكن حمل الكلام على هذا الوجه أي يكون بين جوهر وجوهر امكان أنواع جوهرية غير متناهية بالعدد بلا وجود شيء منها بالفعل وقد علم أنّ الأمر بخلاف هذا لما ذكرنا بعينه.

وعلى النسختين [٩٤] يمكن أن يجعل المحذور أنّه لا يبقى حينئذ شخص المتحرك من أوّل الحركة إلى آخرها بحاله إذ هو مع كل صورة غيره مع صورة أُخرى مع أنّه لابد أن يكون المتحرك شخصاً باقياً من أوّل الحركة إلى آخرها.

وهذا في حركة الجسم أو الصورة الجسمية في الصور النوعية البسيطة ظاهر وأمّا في حركة الهيولى في الصور ففيه تأمّل إذ المادة الشخصية العنصرية إنّما يتوقف عندهم على مطلق الصورة لا على صورة [٩٥] شخصيته فجاز أن يتبدل عليها الصورة الحالّة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها إلّا أن يدعى الضرورة في أنّ المتحرك لابد له من تحصل وتعين شخصي، وهو إنّما يحصل للهيولى بالصورة المعينة فهي مع إحدى الصور ذات متحصلة ومع الصورة الأُخرى

---

٩٤. أمّا على النسخة الأولى فظاهر وأمّا على النسخة الثانية فبأن يكون المعنى كما ذكرنا في التوجيه الأوّل أنّه يكون بين جوهر وجوهر إمكان أنواع غير متناهية بالقوة ويلزم حينئذ وجودها بالفعل فيلزم هذا المحذور. منه رحمه الله.

٩٥. وإلّا لزم من زوالها وحدوث صورة أُخرى انعدام المادة ويلزم منه حدوثها واحتياجها إلى مادة أُخرى وهكذا. وأيضاً إذا لم يبق شيء منها مع توارد الصور فلا يفتقر الحادث إلى مادة وإن بقي شيء منها محفوظ الذات فالدليل لا يجري في حركة ذلك الشيء في الصور فتدبر. منه رحمه الله.

ذات متحصلة أخرى. وأمّا التشخص الهيولاني المحفوظ بتعاقب الصور فله نوع ابهام ولا يكفي ذلك في تحصل المتحرك كما قيل وللتأمل فيه مجال بل الظاهر كفاية ما لها من التشخص في صحة الحركة عليها وإن لم يكن لها تحصل بالفعل.

على أنّه لو تمّ فإنّما يتم في حركتها في الصور الجسمية. وأمّا لو تحركت في الصور النوعية على تقدير حلولها فيها فلا، إذ لا نسلّم توقف تحصل الهيولى على الصور النوعية أيضاً فتأمل.

ثم لا يخفى أنّ المحذور في الوجه الثاني أيضاً لابد أن يجعل أحد ما ذكرنا من المحذورات، وحينئذ لا يكون فرق بين الوجهين إلّا بمجرد التغيير في التعبير أو زيادة تفصيل في الثاني [٩٦] دون الأوّل ولا يخلو عن بعد.

والتفرقة بين الوجهين بجعل المحذور في أحدهما بعض ما ذكرنا من المحذورات وفي الآخر بعضاً آخر مع عدم اشعار في العبارة وصلاحية ما ذكر في كل منهما لتفريع الجميع تكلف فالأظهر جعل المحذور في الوجه الثاني أحد ما ذكرنا من المحذورات، وجعل بناء الوجه الأوّل على عدم إمكان أنواع جوهرية غير متناهية بالعدد أو بالقوة لانحصار الأنواع الجوهرية التي يتوهم فيها الحركة الجوهرية في الأربع فلا يمكن القول بامكان أنواع جوهرية غير متناهية في الأثناء بحيث إذا فرض السكون في كل آن يحصل نوع منها بالفعل غير ما يحصل

---

٩٦. حيث صرح فيه بأنّ موضوع الصور الجوهرية لا يقوم بالفعل إلّا بقبول الصورة، وإنّ المتحرك لابد أن يكون موجوداً بالفعل من أوّل الحركة إلى آخرها ولم يصرح بذلك في الأوّل على التوجيه الأوّل الذي ذكرنا. وأمّا على التوجيهين الأخيرين فما ذكر من التفصيل أيضاً مندرج في قوله: وقد علم أنّ الأمر بخلاف هذا فافهم. منه رحمه الله.

على تقدير السكون في آن آخر.

ولو قيل: إنّه لا دليل على الانحصار في الأربع وامتناع حصول نوع آخـر وإن لم يوجد بالفعل.

فنقول بعد التنزل عن أنّه ربّما كان للشيخ دليل على الانحصار [في الأربع] أنّ الشيخ لم يجعل المطلوب امتناع الحركة في الجوهر بل ذكر أنّه إن قلنا أنّ فيه حركة هو قول مجازي وإنّ هذه المقولة لا تعرض فيه الحركة وظاهر أنّ ما ذكر في البيان يفيد ذلك إذ يظهر منه أنّ الحركات الواقعة فيها ليست إلّا بالمجاز إذ لو كانت على سبيل الحقيقة لكانت بحيث لو فرض السكون في كل آن يحصل نوع بالفعل غير ما يحصل على تقدير السكون في الآنات الأُخرى فيلزم وجود تلك الأنواع الغير المتناهية بالقوة القريبة من الفعل. ولا ريب أنّ الأمر بخلافه.

ومنه يظهر أيضاً جواب ما قيل إنّ الحركة في الأربع يمكن أن يكون على سبيل العطف والرجوع فلا يلزم عدم الانحصار في الأربع فافهم.

وهاهنا توجيه آخر لكلام الشيخ كأنّه أظهر وألصق بعباراته وهو أن يحمل على أنّه أوّلاً استدل على أنّ الصورة الجوهرية لا يتحرك بالاشتداد والضعف بأن يكون المتحرك هو الصورة فيكون بعينه ما ذكرنا من الدليل عـلى عـدم صـحة الحركة في المقولة على أن يكون المقولة موضوعاً حـقيقياً للـحركة. والتـمسك بامكان أنواع جوهرية غير متناهية حينئذ لبيان أنّ في الشق الأخير يلزم بطلان المتحرك وعدم بقائه بشخصه في كل آن ليكون محذوره أظهر لا لالزام مفسدة من الأُمور الغير المتناهية. ثم تصدى للاستدلال على عدم امكان حركة الموضوع في الصور: الجوهرية، ولذا صرح فيه باجراء الكلام في موضوعها وتوجيهه أحد ما

ذكرنا فيه من الوجوه الثلاثة ـ وحينئذ فالفرق بين الوجهين في غاية الظهور، وقول الشيخ: «وذلك لأنّ الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص» ظـاهره ذلك، ولو حمل على ما ذكرنا أوّلاً فلابد من حمله على أنّ محلها لا يتحرك فيها وهو تكلف فتدبر.

قوله [ص ٤٣]: والذات الغير المحصّلة بالفعل يستحيل أن تتحرك

فيه للمنع مجال إذ لا ينقبض العقل من وجود شيء بالقوة وتحركه من شيء بالقوة إلى شيء كذلك. غاية الأمر اعتبار الوجود بالفعل في المتحرك في العرف ولا عبرة به في المباحث الحكمية فتأمّل.

قوله [ص ٤٣]: وإمّا أن يكون في بعض تلك المدة

أي مدة الحركة.

حافظاً لنوعه الأوّل.

أي للجوهر الوسط.

وفي بعضها الآخر واقعاً في النوع الآخر.

أي الوسط.

بلا توسّط

[أي] أمر آخر بينهما

فيلزم فيه أيضاً ما قيل

في الشق السابق من أنّ هذا ليس حركة بل انتقال من نوع إلى نوع دفعة فإنّه انتقل من الجوهر الذي منه الحركة إلى الجوهر الوسط دفعة وبقي عليه زماناً، ثم انتقل إلى جوهر آخر كذلك دفعة وبقي عليه زماناً، ثم انتقل أيضاً دفعة إلى ما إليه الحركة، وهذا ليس حركة، بل في الحركة لابد من الانتقال في كل آن من فرد إلى فرد آخر من غير أن يبقى شيء منها في زمان.

فتكون تلك المدة مطابقة لحركات غير حركات نوعية الجوهر إذ الانتقالات في الجوهرية

أي في الحركة في الجوهر لابد أن يكون لا في مدة وزمان وهاهنا قد بقي أي يجب أن لا يبقى على شيء من المنتقلات إليهما في أثناء الحركة في مدة وزمان، وهاهنا قد بقي على كل من المنتقلين إليهما في الأثناء في مدة وزمان ثم انتقل إلى ما إليه الحركة دفعة.

أو المراد فيكون الحركة المفروضة في تلك المدة حركة في غير نوع الجوهر من استحالة ونحوها، إذ الانتقالات في الجوهرية لابد أن لا يكون في مدة وزمان، وهاهنا ليست كذلك. هذا.

وتتميم الدليل أنّه لابد حينئذ أن لا يبقى على شيء من الأوساط في زمان فيلزم أحد ما ذكرنا من المحذورات في التوجيه الأوّل للدليل الأوّل من تتالي الآنات وغيره أو ما ذكرنا في التوجيه الثاني من عدم كون المتحرك موحوداً بالفعل مع أنّه لابد من وجوده بالفعل أو ما ذكرنا في التوجيه الثالث من عدم بقاء شخص المتحرك. ولا يخفى أنّ في الزام هذا المحذور يكفي اثبات وسط في الجملة ولا

يلزم التعرض لعدم تناهي الأوساط[٩٧] فالتعرض له كأنّه لتحقيق معنى الحركة وليصير المحذور أبين وأفحش.

هذا ويرد على الدليلين على الوجوه الثلاثة أنّ بناءهما على ما زعمه الشيخ من بطلان القول بالسيّال، وأمّا إذا لم يتم ذلك كما ذكرنا فلا يلزم في الحركة في الجوهر إلّا وجود فرد جوهري سيّال، ولا يلزم وجود الأفراد الغير المتناهية فلا يتم الوجه الأوّل، ويكفي في وجود الموضوع وتحصّله بالفعل وجود تلك الصورة السيّالة لأنّها ليست بالقوة بل بالفعل إلّا أنّها موجود غير قارّ. وكما يكفي لوجود الموضوع وجود الصورة القارّة بالفعل فيه بما يكفي وجود الصورة الغير القارّة أيضاً كذلك فلا يتم الوجه الثاني، وأيضاً حينئذ لا يلزم عدم بقاء شخص المتحرك إذ لا يتبدّل عليه الصور بل له صورة واحدة، وإن كانت غير قارة فلا يتم الوجه الثالث إلّا أن يقال إنّ الموضوع وإن كان له فرد واحد سيّال من أوّل الحركة إلى آخرها، لكن لما كان بحيث يفرض فيه الأفراد المختلفة في الأيون المفروضة ففي كل آن يكون المحل كان لها صورة أُخرى فكأنّها أمر متحصّل آخر، فلا يبقى أمر متحصل واحد من أوّل الحركة إلى آخرها. وللتأمّل فيه مجال.

ويرد أيضاً على الدليلين على الوجوه الثلاثة أنّه لا ينفي جواز الحركة في الصور النوعية التركيبية لعدم احتياج المحل إليها في الوجود وإن احتاج إليها في

---

٩٧. لا يخفى أنّ التعرض لعدم تناهي الأوساط صريحاً إنّما هو في الوجه الأوّل، وأمّا في الوجه الثاني فلم يصرح به ولكن يلوح إليه كلامه، حيث لم يكتف بوسط واحد وتعرض لالزام وسط آخر أيضاً. على أنّ مجرّد ذلك يحتاج إلى الاعتذار الذي ذكرنا وإن لم يكن غرضه اثبات الأوساط الغير المتناهية، بل يمكن أن يقال: إنّه لا حاجة على هذا التقرير إلى اثبات الوسط أيضاً، بل يكفي أن يقال: إنّه إن بقي الجوهر الأوّل فلا حركة في الصورة، بل لو كانت ففي شيء من أحوالها فإن انعدم فلا يبقى المحل فلا حركة فتدبّر. منه رحمه الله.

التحصّل النوعي التركيبي، فيجوز بقاؤه من أوّل الحركة إلى آخرها موجوداً متحصلاً بالفعل بالتحصّل النوعي البسيطي مع تبدل الصور النوعية التركيبية عليها ووجودها بالقوة كما في حركة الاستحالة على ما أشار إليه الشيخ فتأمّل.

قوله: ولا يمكن أن يقال إنّ هذا لا يخفى أنّه إن قرر الدليل الثاني [٩٨]، أو الدليلان بالوجه الأوّل الذي قررنا في توجيههما فالنقض بحركة الاستحالة ظاهر الورود، وجوابه ما ذكره الشيخ.

وأمّا إذا قررا بالوجه الثاني أو الثالث فظاهر أنّ بعد تقرير الدليل على أحد الوجهين لا يتوهم ورود هذا النقض. فتوجيه كلام الشيخ حينئذ أنّه لما الزم في الدليلين امكان أنواع غير متناهية وحكم باستحالته ولم يبين وجهها أمكن توهم جريان هذا في حركة الاستحالة أيضاً، فأجاب بعدم جريانه فيها إذ لا محذور في كون الأنواع في حركة الاستحالة بالقوة بخلاف ما نحن فيه.

فتقرير الدليل على أحد الوجهين إنّما يظهر بعد الجواب عن النقض.

ولا يخفى أنّه على الوجه الثالث يمكن الجواب أيضاً عن النقض بأنّ في حركة الاستحالة لو فرض وجود الأنواع بالفعل أيضاً لا ينتقض الدليل إذ بناؤه على عدم بقاء شخص المتحرك من أوّل الحركة إلى آخرها، وظاهر أنّه إنّما يلزم في الحركة في الصورة لا في الكيفيات، لكن الشيخ على تقدير حمل كلامه على الوجه الثالث كأنّه اقتصر في الجواب على ما هو الحق عندهم.

---

٩٨. وأمّا الدليل الأوّل على التقرير الرابع ففي جريان مثل هذا الايراد فيه مجال تأمّل فتأمل. وأمّا على التوجيه الأخير فالمدعى في الوجه الأوّل شيء آخر ولا اتجاه لهذا الاعتراض في مقابله أصلاً وهو ظاهر.

هذا وأمّا إذا قرر الدليل الأوّل على الوجه الرابع الذي ذكرنا فلا مجال لتوهم النقض بحركة الاستحالة ولا لما ذكر في جوابه.

فالوجه حينئذ جعل النقض مخصوصاً بالدليل الثاني.

ولو حمل الكلام على ما ذكرنا أخيراً من أنّ الأوّل لنفي حركة الصورة في الاشتداد والتضعف والثاني لنفي حركة الموضوع في الصور فلا يتجه أيضاً النقض على الأوّل لأنّ عندهم لا يجوز حركة الكيف أيضاً في الاشتداد والتـضعف بأن يكون موضوع الحركة هو الكيف، كما أشار إليه الشيخ وبيّنا وجهه، فلابد حينئذ أيضاً من جعل النقض مخصوصاً بالثاني فافهم.

قوله [ص ٤٣]: فإنّها مستغنى عنها في قوام الموضوع بالفعل

فيجوز الخلو عنها في أثناء الحركة، بل إنّما يـتصف المـتحرك فـي أثـناء الحركة في كل آن بواحد منها بالقوة القريبة من الفعل بحيث لو سكن في هذا الآن لوجد هذا الفرد منها، ولو سكن في آن آخر لوجد فرد آخر أشد من الأوّل وأضعف منه وهكذا.

وحكم العقل ضرورة باستحالة خلو الجسم عن الأين أو الكم إنّـما هـو باستحالة خلوه عنهما بالكلية بمعنى أن لا يوجد لا بالفعل ولا بالقوة على الوجه المذكور، وأمّا باستحالة خلوه عنهما بالفعل فلا.

وما يحكم به الحسّ والعيان من اتصافه بالأين بالفعل في أثناء الحركة فيه، وكذا بالكم عند النمو والذبول والتخلخل والتكاثف الحقيقيين، وباللون عند التسود مثلاً مما لا عبرة به كما في بياض الثلج بل إنّما نشأ من الاشتباه بين ما بالفعل وما

بالقوة فإنّ الموجود في الصور المذكورة هو الأين أو الكم أو الكيف بالقوة فيظن أنّها بالفعل كما في الجسم الأبلق، والجسم الذي نصفه حار ونصفه بارد فإنّ الحس يحكم بوجود القسمين فيهما بالفعل، والعقل يحكم بخلافه، وبعد قيام البرهان لا عبرة بحكم الحس على خلافه. ومثله القول في احساس الحرارة في الماء عندما يتسخن. على أنّ الظاهر أنّ الاحساس بها إنّما هو باعتبار تأثر اليد مثلاً منه وحدوث الحرارة فيها بمماسته: فيمكن أن يقال: إنّ تلك الحرارة ليست هي حرارة الماء لامتناع انتقال الأعراض بل إنّما يفيض عليها المبدأ الفياض بسبب الاستعداد الذي اكتسبه بسبب المجاورة فكما أنّ مجاورة الحارّ بالفعل يصير سبباً لذلك الاستعداد فلم لا يجوز أن يصير مجاورة الحار بالقوة أيضاً سبباً لذلك؟ هكذا يقولون.

والإمام الرازي[٩٩] عول في تقرير الدليل على الوجه الأوّل المشتمل على لزوم تتالي الآنات وسلم جريانه في الحركة في الكيف أيضاً والتزم عدم تخلف الحكم، إذ لا دليل لهم على جوازها بل إنّما عوّلوا فيه على الحس، وما يشاهد من انتقال الماء مثلاً من البرودة إلى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج وانتقال الحصرم من الحموضة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الحمرة كذلك، وهو مما لا يصح للتعويل بل يجوز أن يكون هناك توقفات في أزمنة قصيرة جداً لا يشعر بها لقصر أزمنتها، فلا يكون هناك تغير تدريجي مستمر بل تغيرات دفعية متعاقبة يتخلل بينها أزمنة فلا يكون حركة.

قال ومما يؤكد ذلك أنّ الشيخ حكى في ابطال الشعاع حجة وهي أنّه لما وجب أن يكون نسبة زمان حركة الشعاع إلى شيء على بعد ذراعين إلى زمان

٩٩. المباحث المشرقية ج١ ص٥٩١.

حركته إلى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين فيجب أن يظهر بين الزمانين تفاوت محسوس.

وأجاب عنها بأنّه يمكن أن يفرض زمان غير محسوس لقصره يحصل فيه حركة الشعاع إلى الثوابت، ثم يمكن أن ينقسم هذا الزمان إلى غير النهاية فيمكن أن يوجد فيه جزء نسبته إليه نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة البعيدة، ومع ذلك يكون الزمان العظيم والصغير غير محسوسين لقصرهما.[١٠٠] قال فلما كان الأمر كذلك فكيف يدل السلوك المستمر حساً على أنّ السلوك مستمر في الحقيقة بل لو لم يلزم على الحركة في الكيف شيء من المحالات لكان من الواجب عليهم أن لا يجزموا بوجودها معولين في ذلك على الاستمرار الحسّي بعد أن علموا أنّ الزمان الغير المحسوس يمكن انقسامه إلى الحد الذي قالوه، فإنّه لو حصل التوقف في جزء من [الف الف جزء من] ذلك الزمان الغير المحسوس لم يكن السلوك مستمراً في الحقيقة ولم يكن ذلك حركة، فلما لم يقم على الحركة في الكيف حجة يعتد بها ولزم من وجودها تتالي الآنات لزوماً لا مدفع له وجب القول بنفيها.

ولا يخفى أنّ التزام التوقف في بعض الأمثلة كالماء الموضوع على النار المشتعلة وإن كان لا يخلو عن تعسف لكن كأنّه أهون من التعسفات التي أشرنا إلى أنّهم التزموها، وعندي أنّ القول بالسيّال أظهر منهما إذ لا حاجة معه إلى التزام شيء من التعسفات المذكورة فتأمّل.

قوله [ص ٤٤]: ولهذا من الشأن ما اشتغل

أي ولهذا الشأن والأمر الذي ذكرنا وهو اعتبار المحل في التضادّ اشتغال

١٠٠. في الأصل: العظيم والصغير محسوسين قصراً.

من بين أنّ الفلك لا يتكون واستدلاله بأنّه لا ضد لصورته إذ يعلم منه أنّه وضع أنّ كل متكون فلصورته ضد، فيعلم منه أنّه يقول بوجود التضاد في العناصر لتحقق التكون فيها فيظهر منه أنّه لم يعتبر في التضاد إلّا المحل، وإذا كان كذلك فلم انكر هذا المستدل المثبت لعدم الحركة في الجواهر أو لم أُنكر بصيغة المجهول في هذا الاستدلال أن تكون للصورة الجوهرية ضد وحكم بنفيه البتة فافهم.

قوله [ص ٤٤]: هو الذي بينه وبين شيء آخر غاية الخلاف

حاصله أنّه يشبه أن يكون أراد بالضد هاهنا ما يكون بينه و بين شيء آخر غاية الخلاف، لا بمعنى أن لا يوجد مخالف فوقه بل بمعنى أن يتخلل بينه وبينه ما يكون خلافه دونه بحيث يحتمل استمراراً فيه، أي يكون في جميع آنات زمان الانتقال منتقلاً إلى ما له غاية الخلاف بهذا المعنى بحيث يكون كل منتقل إليه فرضته يكون فوقه منتقل إليه يكون خلافه دونه.

ولك أن تحمل غاية الخلاف على معناها الظاهر وتبني الكلام على زعم أن تحقق غاية الخلاف بين الشيئين يستلزم تخلل الواسطة بينهما بحيث يحتمل استمراراً فيه على الوجه الذي ذكرنا، ولعل هذا الصق بعبارة الشيخ.

وعلى الوجهين فليس بين الصّور الجوهرية تضاد، أمّا التي لا واسطة بينها وفيها الاستحالة الأولية فظاهر، وأمّا التي توجد الواسطة بينها فلأنّه لا يستمر الانتقال بينها على الوجه المذكور لتخلل الصور التي لا واسطة بينها، ولا يوجد ما هو أقل خلافاً منها فافهم.

قوله [ص ٤٤]: أو يشبه

أي أو يشبه أن يكون يرى أنّ الضد ما يكون بينه وبين ضده غاية الخلاف، بمعنى أن لا يوجد مخالف فوقه كما هو الظاهر، أو أن يوجد فوقه ما يكون خلافه دونه كما ذكرنا سابقاً.

وعلى الوجهين لا يدعى وجوب كون الانتقال من أحدهما إلى الآخر بتخلل وسط مستمر كما ادعى في الوجه الأوّل، بل سواء كان الانتقال منه إليه دفعة وبلا وسط، أو يكون بوسط لكن إذا كان بوسط يجب أن يكون الانتقال مستمراً بحيث لا يسكن على وسط في زمان ثم لا يرى الانتقال من صورة إلى ما له غاية الخلاف معها إلّا بتوسط المتوسط والسكون عليه لا على استمرار متجدد. وعلى هذا فلا تضاد بين الصور الجوهرية، أمّا التي ليس بينها غاية الخلاف فظاهر، وأمّا التي بينها غاية الخلاف فلأنّه لا ينتقل من أحدها إلى الأُخرى دفعة ولا على استمرار متصل بل يجب أن يتخلل الواسطة ويسكن عليها ثم ينتقل منها إلى ما له غاية الخلاف.

ثم النسخ هاهنا مختلفة، ففي بعضها: «فلا يكون الصورة المائية مضادّة للنارية إذ لا يستمر الانتقال من أحديهما إلى الأخرى إلّا من النارية إلى الهوائية أي إلّا بتوسط الانتقال من النارية إلى الهوائية والسكون عليها، ولا الصورة النارية مضادّة للصورة الهوائية إذ ليس بينهما غاية الخلاف». وفي بعض النسخ: «فلا تكون الصورة المائية مضادة للنارية ولا الصورة النارية مضادة للصورة الهوائية إذ لا يستمر الانتقال من أحديهما إلى الأُخرى إلّا من النارية إلى الهوائية وليس بينهما غاية الخلاف». وقوله: إذ لا يستمر الانتقال. أي لا يوجد بينها الانتقال من أحديهما إلى الأُخرى بلا تخلل السكون على الوسط إلّا من النارية إلى الهوائية وليس بينهما غاية الخلاف مع أنّا اشترطنا في التضاد غاية الخلاف. وأمّا الصور

التي بينها غاية الخلاف كالنارية والمائية فلا يستمر الانتقال بل يتخلل الوسط والسكون عليه، وقد اشترط في التضادّ انتفاؤه هذا.

ثم لا يخفى أنّه على الوجهين لا يكون بين الصور الجوهرية تضاد وهو مناف لما نقل عنهم أنّ كل متكون فلصورته ضد حيث يلزم منه تحقق التضاد في الصور الجوهرية للعناصر مع أنّ الظاهر أنّ الشيخ كان بصدد توجيه كلامهم بحيث لا ينافي ما ذكروه.

فنقول: أمّا الوجه الأوّل فالظاهر من سياق كلام الشيخ أنّه حمل فيه الضد الذي أنكروه هاهنا على هذا المعنى وهذا غير المعنى المعهود للضد عندهم فانكارهم التضاد بهذا المعنى في الجواهر لا ينافي حكمهم بوجود التضاد بينهما بالمعنى المعهود فلا اشكال.

وأمّا الوجه الثاني فالظاهر من سوق كلامهم أنّ هذا ليس اصطلاحاً آخر للمنكرين من عند أنفسهم بل حملوا التعاقب المأخوذ في حد الضد في المشهور على هذا المعنى، فكأنّ مراد الشيخ أنّ المنكرين حملوا التعاقب على هذا المعنى فلذا أنكروا التضاد في الجواهر، وأمّا من أثبت التضاد فلم يحمله على هذا المعنى فلا منافاة بين كلاميهما.

فإن قلت: على هذا لا حاجة للشيخ إلى تكلف مؤونة الوجهين بل يكفي في الجمع التمسك بما ذكره الشيخ أوّلاً من حديث اعتبار الموضوع والمحل بأن يقال: إنّ المنكرين اعتبروا الموضوع في التضاد، وغيرهم اعتبروا المحل، فما وجه العدول عنه إلى ما ذكر من الوجهين.

قلت: لعلّ وجهه أنّ نفي الحركة في الجواهر بناء على اعتبار التضاد بين

طرفي الحركة واعتبار الموضوع في التضاد سخيف جداً، إذ ظاهر أنّ في الحركة لا يلزم أن يكون الطرفان متضادين بالمعنى المعتبر فيه الموضوع بل يكفي وجود المحل للطرفين. وأمّا إذا حمل التضاد على أحد الوجهين فاعتبار التضاد بين طرفي الحركة بهذا المعنى معقول. غاية الأمر أنّ هذا اصطلاح ولا ضير فيه فلذا عدل عنه إلى أحد الوجهين.

وفيه تأمّل، إذ يمكن أن يقال: إنّ بناء كلامهم على الاصطلاح الذي اعتبر فيه الموضوع في التضاد واعتبارهم التضاد بين طرفي الحركة على هذا الوجه بناء على وجوب كون موضوع الحركة مستغنياً في القوام عما يتحرك عنه وإليه وإلّا لم يجز بقاؤه حال الحركة، أو يقال: يلزم وجوده الأفراد الغير المتناهية مما فيه الحركة بالفعل ويلزم ما ذكر من المحذورات في توجيه كلام الشيخ، فيجب أن يكون موضوعاً بالنسبة إليهما مع أنّ الجواهر لا موضوع لها. ولعله مع ما فيه من البعد أقرب من التوجيهين اللذين ذكرهما الشيخ فتأمّل تعرف.

قوله [ص ٤٤]: كان التفتيش عنه يردّه إلى البيان الأوّل

أي ما ذكره الشيخ من الدليلين إذ بناء كل من الوجهين على أنّ في الحركة لابد من تخلل الوسط والاستمرار عليه، وهذا لا يمكن في الصور الجوهرية، وهو محصل دليلي الشيخ فإنّ بناءهما أيضاً على أنّ في الحركة لابد من الانسلاخ يسيراً يسيراً، وهذا لا يمكن في الصور الجوهرية إلّا أنّهم خصّوا الطرفين على هذا الوجه باسم الضدية وهو اصطلاح منهم فافهم.

قوله [ص ٤٥]: فينتقض عليهم في النمو والذبول

في الشرح الجديد للتجريد، أورد هذا الاشكال على القول بالحركة في الكم

في النمو والذبول، وقال: إنّ في الحركة لابد من تبدل أفراد المقولة على شخص، وظاهر أنّ أفراد المقولة (المقدار خ) في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لأنّ المقدار الكبير لا يعرض لما كان له المقدار الصغير بل إنّما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع أمر آخر ينضم إليه، وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير، بل إنّما يعرض لجزء ما كان له المقدار الكبير. فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول، فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه. انتهى.[١٠١]

وجوابه ما أشار إليه الشيخ من أنّ في الحركة يكفي بقاء ذات الموضوع عند توارد أفراد المقولة ولا يضر كونه لعارض يكون محلاً لبعض الأفراد ولعارض آخر لبعضها كما في الحركة في الصلابة واللين، ولا كونه مع زيادة عليه يصير موضوعاً لبعضها كما في النمو، وبنقصٍ عنه يصير موضوعاً لبعضها كما في الذبول. ولا يخفى أنّ مع بقاء شخص الموضوع في الحالتين الأمر كما ذكره لكن في بقاء شخص الموضوع في صورة النمو والذبول اشكال سيشير إليه فانتظر.

قوله [ص ٤٥]: طبيعة النوع الحاملة للأعراض

ربما توهم هذه العبارة أنّه يكفي في الحركة بقاء نوع الموضوع وتبدل أفراد المقولة عليه وإن لم يبق شخصه وهو كما ترى، فالظاهر أنّ مراد الشيخ من بقاء طبيعة النوع بقاؤها بشخصها إذ عند تبدل التشخص تنعدم الطبيعة حقيقة وتوجد في ضمن الشخص المتجدد فيتغير النوع أيضاً ولم يبق عند التحقيق. وكأنّ في قوله: ولم يفسد الصورة الجوهرية اشارة إلى ما ذكرنا فافهم.

---

١٠١. شرح التجريد ص ٣٩٥ مع تفاوت يسير.

قوله [ص ٤٥]: ولا نبالي أنّه لعارض يعرض له

على أنّ العارض في الحركة في اللين والصلابة ليس جزء الموضوع لهما بل منشأ للاتصاف بهما وظاهر أنّ تبدل العارض بهذا الوجه لا يصير منشأ لتبدل الموضوع، وهذا بخلاف النمو والذبول إذ في النمو يعرض زيادة جزء للموضوع وفي الذبول ينتقض جزء من الموضوع فافهم.

قوله [ص ٤٥]: نعم الاشكال يشبه أن لا يكون ـ الخ ـ.

فيه أنّه لا دليل على أنّ الاستحالة في الاشكال لا يكون إلّا دفعة، لم لا يجوز أن يتغير الجسم في الشكل يسيراً يسيراً بحيث يكون له بالقوة في كل آن فرض شكل غير الذي كان له في آن فرض قبله أو يكون بعده بل (١٠٢) الظاهر أنّ في صورة الحركة في الكم يتبدل الاشكال عليه كذلك، فالظاهر وقوع الحركة فيها فتأمّل.

قوله [ص ٤٥]: أحدهما بزيادة مضافة

فيه أنّ الزيادة والنقصان إن كان بالاتصال والانفصال فعندهم أنّ الصورة تنعدم في الفصل والوصل فلا يبقى المتحرك بشخصه وقد ذكروا أنّه لابد من بقائه كذلك كما سبق وإن كان بتخلل جسم في خلل جسم وفرجه وخروجه عنها فلكل منهما مقدار نفسه ولا حركة لشيء منها في الكم وكأنّه لا مخلص عنه إلّا بالتزام أنّه لا حاجة في الحركة إلى بقاء المتحرك بشخصه بل يكفي بقاؤه بنوعه كما توهمه

١٠٢. وإلّا فلابد من القول ببقاء الشكل الأوّل إلى آخر الحركة أو خلّوا الجسم عن الشكل بالكلية بمعنى عدم حصول شكل له لا بالفعل ولا بالقوة القريبة إلى أن تنتهي الحركة وهما كما ترى. منه رحمه الله.

العبارة السابقة من الشيخ وهو كما ترى.

أو يفرق بين الزيادة والنقصان دفعة وبينهما على التدريج، فيحكم بانعدام الصورة في الأوّل، وأمّا في الثاني فلا يحكم بالانعدام أصلاً أو إلّا عند انتهاء الحركة وكان الفرق تحكم.

ولا يخفى أنّه على تقدير عدم الفرق، كما أنّه يشكل حكمهم بالحركة في الكم يشكل عليهم أنّه يلزم الحركة في الجوهر.

والقول بالتزام توارد الصور على الهيولى على سبيل التدريج وإنّ ذلك ليس حركة في الجوهر بناء على أنّ المتحرك عندهم ما يكون له تحصّل بالفعل باق بحاله في مدة الحركة، والهيولى لا يتحصّل بالفعل إلّا بصورة معيّنة. وفي صورة تعاقب الصور على التدريج لا يتحصل الصور إلّا بالقوة إذ على تقدير حصولها بالفعل يلزم تتالي الآنات وغيره مما سبق من المحذورات، وإذا لم يكن لها صورة بالفعل فلا يكون لها تحصل بالفعل فلا يكون متحركة يرجع إلى مجرّد اصطلاح في عدم اطلاق المتحرك عليها مع اتصافها بما هو حقيقة الحركة عندهم.

ولا يخفى ما فيه من التعسف.

هذا في صورة النمو والذبول، وأمّا إذا فرض ادخال ماء في ماء على التدريج فالظاهر أنّ في آن وصول أحدهما إلى الآخر يمكن القول بانعدام صورتيهما ومقداريهما وحصول صورة أُخرى ومقدار آخر وإنّه لا يتغير ذلك بدخول أحدهما في الآخر على التدريج بل لا يتغير به إلّا الوضع وليس بعد ذلك إلّا الحركة في الوضع فلا اشكال فيه.

وكذا في قطع شيء من الجسم على التدريج حتى ينفصل بالكلية يمكن التزام عدم انعدام الصورة إلّا في آن انتهاء الحركة وتحقق الفصل بالكلية فلا اشكال فيه أيضاً، نعم إذا فرض وضع ماء على النار بحيث ينتقص مقداره على التدريج بالتبخر واستحالة بعض أجزائه هواء، كذلك فهو مثل النمو والذبول بل من جملة أفراده فعندهم يتحرك كل من الهواء والماء في الكم ويشكل بما ذكرنا من عدم بقاء الصورة فيلزم الحركة في الجوهر لا الكم. هذا.

وأمّا من لم يقل بالهيولى أو بدليل الفصل والوصل فهو في سعة من هذا الاشكال إذ يقول ببقاء شخص الصورة في حال الفصل والوصل وتبدل العوارض عليه كما يقولون هم في الهيولى فلا اشكال.

فما حكم به المحقق الطوسي طاب ثراه في التجريد من وجود الحركة في الكم في النمو والذبول متجه على رأيه ولا اشكال عليه.

وكذا هم في سعة مما يستشكل ويقال: إنّ البديهة تحكم بأنّ زيد الطفل بعينه وشخصه هو زيد الشاب وإن عظمت جثته وصارت أضعافاً مضاعفة، وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وإن نقصت جثته وصارت عشر عشير، وكذا الحال في السمن والهزال، وكذا في الأشجار وسائر النباتات النامية، وعلى ما ذكروه من انعدام الصورة في الفصل والوصل لا يمكن هذا الحكم، بل لا يمكن الحكم ببقاء شخص الحيوان أصلاً وإن لم يعرض له النمو أو الذبول لما يتحلل منه بالتدريج ويتخلف بدله بالتغذية. وكأنّه لا مخلص لهم عنه أيضاً إلّا التمسك بالفرق بين الفصل والوصل على التدريج وبينهما دفعة مع ما فيه من التعسف كما أشرنا إليه، أو القول بأنّ الحكم المذكور من بديهة الوهم بل ليس الباقي إلّا الهيولى مع توارد

الصور المتماثلة عليها، وكذا النفس في الانسان وكأنّه أيضاً تعسّف فتأمّل.

وبعدما كتبت الحاشية رأيت أنّ الإمام الرازي في المباحث المشرقية أورد شكوكاً على الحركة في النمو والذبول ثم ذكر في دفعها: أنّ النامي فيه أجزاء أصلية صلبة غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية المتشخصة، وأجزاء متبدلة وهي أسباب لظهور كمالات تلك الصورة، وإنّ الأجزاء الأصلية بما فيها من الصورة النوعية مبدأ لاستزادة تلك الزيادات وتحليلها، فتصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الأصل وهو الحركة.[١٠٣]

ولا يخفى أنّه إن قال باتصال تلك الزيادات بالأصل وانفصالها عنه فما ذكرنا من الاشكالات باق بحاله، وإن قال بعدم اتصال حقيقي بينهما بل أنّه لا اتصال بينهما إلّا بحسب الحس ففيه من التعسف ما لا يخفى، ومع ذلك فحينئذ وإن اندفع الاشكال الأخير لكن الاشكال الأوّل كأنّه بحاله إذ لا حركة حينئذ للأجزاء الأصلية حقيقة لأنّ مقاديرها محفوظة في الحالات، وإنّما يتبدل المقادير عليها بملاحظة جسم آخر معها منفصل عنها زائد أو ناقص وملاحظة مقدار المجموع، وظاهر أنّ اطلاق الحركة عليه حينئذ لا يصح إلّا بالمجاز. وأمّا الاشكال الأوسط وهو لزوم الحركة في الجوهر فالظاهر لزومه حينئذ أيضاً، لكن في الأجزاء الزائدة المتبدلة إلّا أن يقال: إنّها ليست بالفعل بل بالقوة. ففي كل آن يفرض يحصل جسم بالقوة زائد أو ناقص ولا موجود بالفعل يبقى في أثناء الحركة سوى الأجزاء الأصلية وهي حافظة لصورها لا يتبدل عليها الصور حقيقة، نعم يصح نسبة تبدّلها إليها على سبيل المجاز ولا حجر فيه كما أشار إليه الشيخ، وهو قريب مما ذكرنا

١٠٣. المباحث المشرقية ج١ ص ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

بقولنا: «والقول بالتزام توارد الصورة ـ الخ ـ» لكن على ما ذكرنا يقال ذلك في كل الجسم، وعلى ما ذكره يقال ذلك في الزائد على الأجزاء الأصلية، وهو وإن كان أهون من الأوّل لكنه تعسف أيضاً فتدبر.

قوله [ص ٤٥]: فيشبه أن يكون جل الانتقال فيها ـ الخ ـ

وذلك كالانتقال إلى الوصول إلى شيء معين والموازاة والمحاذاة والمسامتة، إذ الانتقال إليها من مقابلاتها دفعة، وكذا منها إلى مقابلاتها لكن في بعضها كالوصول آني أي واقع في آن معيّن، وفي بعضها كالمسامتة والموازاة زماني أي واقع في نفس الزمان من غير انطباق عليه. وبهذا الاعتبار كأنّه يصح اطلاق الدفعي عليه، وأمّا إذا لم يعتبر الوصول ونحوه بالنسبة إلى شيء معين بل إلى شيء ما فيتحقق الحركة فيها بتبعية الحركة في الأين أو الوضع ونحوهما كما أشار إليه الشيخ بقوله: «وإن اختلف في بعض المواضع ـ الخ ـ» أي إن اختلف الحكم فيه ولم يكن موافقاً لما ذكرنا من كون الانتقال فيه دفعياً بل يكون تدريجياً فيكون بتبعية التغير في مقولة أُخرى فتأمّل.

قوله [ص ٤٥]: فإنّه لما كانت السخونة ـ الخ ـ

هذا في الاضافة العارضة للكيف ومثلها في الكم فإنّه إذا كان الجسم أصغر مقداراً من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار أعظم مقداراً منه، فقد تحرك في الاضافة بتبعية الحركة في الكم. وكذا الكلام في الأين كما إذا كان الجسم في مكان أعلى ثم تحرك في الأين حتى صار في مكان أسفل. وكذا في الوضع كان يكون الجسم على أشرف أوضاعه ثم تحرّك في الوضع إلى أخس أوضاعه وكان غرض الشيخ أنّ ما يشاهد من الحركة في الاضافة إنّما هي من هذا القبيل إذ لا

يشاهد حركة في الاضافة وقعت اصالة من غير تبعية لحركة أُخرى في مقولة من الأربع. والمحقق الطوسي طاب ثراه أيضاً حيث حكم في التجريد[١٠٤] بأنّ المضاف تابع كان نظره إلى ما ذكرنا.

وأمّا ما استدل على امتناع ذلك في المشهور من أنّ الاضافة طبيعة غير مستقلة بل هي تابعة لغيرها فإن كان متبوعها قابلاً للأشد والأضعف قبلتهما الاضافة أيضاً وإلّا فلا.

فيرد عليه ما أورده السيد المحقق الشريف في شرح المواقف[١٠٥] من أنّ هذا الدليل بعينه جار في سائر الأعراض النسبية [لعدم استقلالها بالمفهومية] ومنقوض بالأين والوضع فانّهما من الأعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء. وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف إلى آخر تدريجاً من غير تبعية فإنّ كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك.

وأُجيب عنه بأنّه ليس معنى غدم استقلال المضاف بالمفهومية مجرد كونه نسبة[١٠٦] حتى يرد النقض بسائر الأعراض النسبية بل معناه كونه تابعاً لمعروضه في الأحكام.

ولا يخفى أنّ كون المضاف تابعاً لمعروضه في الأحكام إنّما يتم في اضافات تعرض للجسم بتوسط مقولة أُخرى من كم أو كيف ونحوهما كالأشدية والأزيدية فيهما، والاضافة عندهم لا تنحصر فيهما بل هي عبارة عن كل نسبة

١٠٤. شرح التجريد ص ٣٨٩.
١٠٥. شرح المواقف ج٦ ص ٢٢١.
١٠٦. نسبيّاً. خ .

متكررة كالابوة والاخوة، وظاهر أنّ مثل هذه الاضافات لا يجري فيها ما ذكروه من التبعية فلم لا يجوز الحركة في شيء منها كما في الأين والوضع فالظاهر التعويل على الاستقراء فيما يشاهد من الحركات كما ذكرنا. هذا.

وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية في بحث نفي الحركة في المتولات غير الأربع: أمّا المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بنفسها بل هي تابعة لغيرها فإن كان متبوعها قابلاً للأشد والأنقص كانت الاضافة أيضاً كذلك فإنّها لو بقيت على حد واحد عند تغير متبوعها إلى الأشد والأضعف أشعر ذلك باستقلالها بنفسها. ومن هذا يعرف أنّ ما يقال من أنّ جلّ الانتقال في الاضافة قد يكون دفعة ففيه نظر. انتهى.[١٠٧]

وكان الأولى به أن يذكر أيضاً أنّه لو تغيرت أيضاً بدون تغير في متبوعها لأشعر بذلك وكأنّه تركه للاختصار احالة على ما ذكره.

وقد ظهر لك حال ما ذكره من التبعية، وبعد تسليمه، فما أشار إليه من النظر فيما يقال لا يعرف وجهه مما ذكره إذ كونه طبيعة غير مستقلة لا ينافي أن يكون جل الانتقال فيه دفعة، إذ ربّما كان جل الانتقال في متبوعه أيضاً كذلك إلّا أن يقال: إنّ الظاهر من الحكم بالانتقال فيه دفعة أن يكون ذلك بالذات، وحينئذ فوجه النظر على ما ذكره ظاهر.

قوله [ص ٤٥]: فيشبه أن يكون الانتقال من متى

كأنّه أراد بمتى النسبة إلى نفس الزمان لا ما يشمل النسبة إلى حدوده من الآنات وحينئذ فالأمر كما ذكره من أنّ الانتقال من متى إلى متى دفعة إذ لو وقع

---

١٠٧. المباحث المشرقية ج١ ص٥٩٢.

تدريجاً فيكون له في كل آن نسبة إلى زمان لم يكن له في سابقه ولا لاحقه مع أنّه ليس في الزمان في شيء من الآنات.

وأمّا لو عمم فيه بحيث يشمل تدريجاً أيضاً، فإنّ المتحرك في زمان ينتقل من آن إلى آن أيضاً تدريجاً بحيث انّ له في كل آن فرض من ذلك الزمان آنا ليس له في سابقه ولا لاحقه، وهو نفس الآن الذي فيه فلا يلزم آن آخر.

وأمّا الزمان اللازم للحركة فهو الزمان المشتمل على تلك الآنات فتدبر.

وبهذا يظهر أنّ ما استدل به الشيخ في النجاة على نفي الحركة في المتى من أنّ كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر هذا خلف[١٠٨] فيه ما فيه لجواز أن يكون متاه نفس مجموع الأزمنة التي يتحرك فيها كما قلنا في الحركة في الآن.

واستدل أيضاً في النجاة[١٠٩] بأنّ وجود متى في الجسم بتوسط الحركة فكيف تكون الحركة فيه. واعترض عليه السيد الشريف في شرح المواقف[١١٠] بأنّه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتبعية نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر من الحركة فلا محذور.

قوله [ص ٤٥]: أو يشبه أن يكون حال متى كأنّه مبني على التعميم في متى

---

١٠٨. ويمكن حمل هذا الكلام من النجاة على ما ذكره هاهنا بقوله: أو يشبه أن يكون فيكون مراده نفي الحركة في متى أصالة بناء على أنّ متى تابع للحركة فما لم يتحرك شيء حركة تقدر بمتى لا يعرض له متى ولا تبدّل فيه، فلا يمكن التبدل فيه بدون حركة أخرى، وحينئذ لا يرد عليه الاعتراض المذكور فافهم.

١٠٩. النجاة ص ١٠٦ طبع ١٣٥٧.

١١٠. شرح المواقف ج٦ ص٢٢١ وفيه: «بتوسّط» مكان «بتبعية».

بما يشمل النسبة إلى الآن إذ حينئذ تصح الحركة فيه كما ذكرنا لكن بتبعية الحركة في غيره من كم وكيف ونحوهما لأنّ ما لا يتغير فيه أصلاً ليس في الزمان فكيف يكون له حركة فيه.

ويمكن أن لا يكون بناء كلام الشيخ على الاعتبارين في متى بل على المعنى الأعم كما هو المشهور، ويكون مراده: أنّه يشبه أن يكون الانتقال فيه دفعة وذلك في بعض أفراده كالانتقال من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر، أو يشبه أن يكون كحال الاضافة في أنّ الحركة فيه بالتبع وذلك في بعض آخر وهو الانتقال من آن إلى آن. هذا.

ولا يخفى أنّ في صورة الانتقال الدفعي أيضاً لابد من اعتبار تغير فيه حتى يصح اعتبار الزمان له لكنه لم يتعرض له الشيخ لأنّ غرضه ليس إلّا بيان حال الحركة في متى فاكتفى بما ذكره من أنّه يشبه أن لا يكون حركة فيه أو كان حركة فيه بالتبع بناء على ما ذكرنا من الوجهين.

وفي بعض النسخ: «ويشبه» بالواو، وعلى هذا فيمكن أن يكون المعنى هو ما ذكرنا في نسخة «أو» بعينه ويمكن أن لا يكون هذا احتمالاً مقابلاً لما ذكره أوّلاً بل يكون الغرض تحقيقاً آخر وهو أنّه يشبه إن يكون الانتقال في متى ـ سواء قيل أنّه دفعة كما ذكره أو بالتدريج في بعض الصور كما ذكرنا ـ يكون بتبعية حركة أُخرى إذ ما لا تغير فيه ليس في الزمان فكيف يكون له تبدل فيه.

ويمكن أن يكون غرضه مجرد تحقيق التبعية فيما ذكره من الانتقال الدفعي من غير اشارة إلى احتمال التدريجي أيضاً.

وعلى الوجهين فالمراد بالحركة في قوله: «فكيف يكون له حركة فيه»

مطلق التبدل فافهم.

والإمام الرازي في المباحث المشرقية نقل كلام الشيخ واستحسن ما ذكره بقوله: «ويشبه الأخير» وقال: أقول: هذا هو الرأي الحق لأنّ متى نسبة الشيء إلى زمانه والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار انتهى.[١١١]

وقد عرفت حال ما ذكره وليس نظر الشيخ إلى ما ذكره بل إلى ما أشرنا إليه من أنّ الحركة في متى أو مطلق تبدله فرع أن يكون للشيء متى، إذ ما لا يكون في زمان كيف يمكن أن يتحرك فيه أو ينتقل من زمان إلى آخر، ولا يمكن أن يكون الشيء في زمان إلّا بعروض حركة له في كم أو كيف أو غيرهما، فالحركة في متى أو تبدله فرع تلك الحركة وحينئذ فلا ايراد عليه.

والمحقق الطوسي طاب ثراه أيضاً حيث حكم في التجريد[١١٢] بأنّ متى أيضاً تابع أي كالمضاف كان نظره إلى ما ذكرنا فتأمّل.

قوله [ص ٤٧]: وإن كان الشيء في مكان

وصلى أي تنسب الحركة إلى الحالة المتبدلة لا إلى المكان وإن كان الشيء في مكان ككون الشيء مستحيلاً وهو في مكان فإنّ الحركة فيه في الكيف لا في المكان وإن كانت في المكان فافهم.

قوله [ص ٤٧]: فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الأوّل إنّما هو في السطح الحاوي

١١١. المباحث المشرقية ج١ ص٥٩٣.
١١٢. شرح التجريد ص ٣٨٩.

أي يكون التبدل فيها من أفراد التبدّل في السطح الحاوي والمكان، إذ ما يشمله ويلزمه في الانتقال إذا تبدل لا يكون إلّا مكاناً لما يتبدل عليه أو جزء مكان له بناء على ما اختاره الشيخ من القول بالسطح، والحكم بالأولية باعتبار تقدم العام على الخاص وأوليته بالنسبة إليه فلا يكون فيها لذاتها وأولى حركة أي ليست الحركة فيها إلّا الحركة في المكان نسبت إلى خصوص فرد منه هو الجدة.

ويمكن أن يكون المراد أن تبدّل تلك النسبة إنّما هو بسبب حركة أحد الطرفين في المكان كان يقوم الشخص أو يقعد أو تنزل العمامة أو تصعد. هذا.

والمحقق الطوسي طاب ثراه في التجريد[١١٣] حكم بأنّ الانتقال في الجدة دفعة وكأنّ نظره إلى نحو استبدال ثوب بآخر، فإنّه لما كان كل من نزع أحدهما ولبس الآخر في زمان، فالانتقال من أحدهما إلى الآخر بتخلل آنٍ فاصل بينهما ويكون دفعياً كما قلنا في الانتقال من شهر إلى شهر ونحوه. والإمام الرازي[١١٤] نفي الحركة في الجدة أيضاً على أنّها مقولة نسبية كالمضاف ومتى وقد عرفت حاله فتدبر.

قوله [ص ٤٧]: فإنّه قد يتغير الشيء من أن لا يكون ينفعل بالحر

أي وهو ينفعل بالبرد، وكذا من أن لا يكون يفعل الحر وهو يفعل البرد كما يظهر من جوابه، فالفرق بينه وبين الوجه الأوّل بذلك، فإنّ المراد فيه أن يكون الشيء لا يفعل أو لا ينفعل أصلاً ثم يتغير إلى أن يفعل أو ينفعل فافهم.

قوله [ص ٤٧]: فلا اعنف

١١٣. شرح التجريد ص ٣٨٩.
١١٤. خيّر نفي الحركة . خ.

من باب الأفعال أو التفعيل أي لا أتشدّد عليه بل أرفق له في ذلك الجعل وأسامح معه.

قوله [ص ٤٧]: وليسا بحركتين

نفى كونهما حركتين باعتبار أنّ الفعل والانفعال باصطلاحهم هو الفعل والانفعال التدريجيان وهما حركة، وإذا لم يكن السرعة والبطؤ حركة يظهر منه أنّهما ليسا بفعلين ولا انفعالين.

قوله [ص ٤٧]: وبالجملة لا يجوز أن يكون في طبيعة أن ينفعل ...

لا يخفى أنّه إن حمل الفعل والانفعال على ما هو مصطلحهم وهو التدريجيان فعدم جواز الحركة فيهما مما لا خفاء فيه إذ لو وقعت الحركة في الفعل فيلزم أن يكون له بالقوة في كل آن فرد من الفعل لم يكن له في سابقه ولا لاحقه بحيث لو فرض سكونه فيه صار ذلك بالفعل. وظاهر أنّ الفعل التدريجي ليس من شأنه حصوله في آن، وكذا الحال في الانفعال وكأنّه لظهور هذا حكم المحقق الطوسي طاب ثراه في التجريد[١١٥] بأنّه لا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال ولم يتعرض لدليل عليه.

وأمّا لو حمل على الأعم من الفعل والانفعال الدفعي فلا ريب في وقوع الحركة فيهما، إذ عند الحركة في الحرارة مثلاً يحصل له الحركة في الانفعال أيضاً، إذ في كل آن يحصل له انفعال بالقوة بحرارة بالقوة بحيث لو فرض سكونه فيه تحصل الحرارة والانفعال بها بالفعل، وكذا في تسخين النار للماء يتحرك النار في الفعل، لمثل ما ذكرنا فينبغي حمل كلامهم في نفي الحركة فيهما على ما هو

١١٥. شرح التجريد ص ٣٨٩.

مصطلحهم. وفي كلام الشيخ [١١٦] أيضاً قبيل هذا تلويح إليه كما أشرنا إليه. وكذا فيما سيجيء عن قريب، لكنه لم يقرر الدليل على ما ذكرنا مع كمال ظهوره بل أتى بكلمات مشوشة لا يظهر منها المراد كما هو دأبه في أكثر المواضع.

وملخص تقريره على ما أفهمه أنّه جاز الانتقال يسيراً يسيراً من التبرد مثلاً أي الحركة في البرد إلى التسخن أي الحركة في السخونة فالانتقال من التبرد إلى التسخن، أمّا مع وجود التبرد فيه فيلزم وجود البرد والحرّ جميعاً فيه في وقت واحد وهو محال، وإن كان الانتقال إلى التسخن بعد وقوف البرد وانتهائه فلابد بينهما من زمان سكون أو آن لا يكون فيه تبرد ولا تسخن، ومثل هذا الانتقال ليس بحركة إذ في الحركة لابد من اتصافه بالقوة في كل آن فرض فيه بفرد من المقولة.

ولما كان لقائل أن يقول: إنّ ما ذكر إنّما يتم إذا كان الانتقال من التبرد إلى نفس التسخن، إذ لابد حينئذ من تخلل وقفه بينهما على ما ذكر. وأمّا لو كان الانتقال من التبرد انتقالاً إلى عدم التبرد ويكون ذلك انتقالاً إلى التسخن ومصيراً إليه من دون حصول التسخن بالفعل إلّا عند انتهاء الحركة والمصير فلا يلزم وجود وقفة بينهما.

فأشار الشيخ إلى دفعه بقوله: ومع ذلك فحينئذ لا يخلو أي إذا عرفت ذلك وعلمت أنّه لابد بين زمان التبرد والتسخن من تخلل وقوف، فنفّصل ونقول: إنّ الانتقال الذي فرض من التبرد لا يخلو إمّا أن يكون انتقالاً إلى نفس التسخن فيلزم ما ذكرنا من تخلل زمان سكون بين التبرد والتسخن، أو آن لا حركة فيه ولا سكون. وعلى الوجهين لم يكن ذلك حركة من التبرد إلى التسخن وإن كان

---

١١٦. وهو قوله: ثم التسخّن نفسه وكل حركة. منه رحمه الله.

الانتقال مصيراً إلى التسخن فإن لم يكن في المصير إلى التسخن تسخن ولا حركة في السخونة بل مجرد زوال التبرد بالكلية فليس ذلك استحالة من حركة إلى حركة بل ليس ذلك إلّا حركة في البرودة وانقطاعاً لها من دون الانتقال إلى حركة أُخرى ولا نزاع فيه، وإن كان في المصير إلى التسخن أخذ وشروع في التسخن وأخذ في السخونة، فالأخذ في التسخن والسخونة هو تسخن فيلزم خلاف المفروض إذ فرض أنّ الانتقال إلى المصير إلى التسخن لا إلى نفس التسخن. اللّهم إلّا أن يقال: إنّ التسخن الذي جعل الانتقال إلى المصير إليه هو التسخن بالغاية، فحينئذ تحقق تسخن في الجملة عند المصير إليه لا يلزم منه خلاف المفروض بل يكون مصيراً من التسخن الأضعف إلى ما هو بالغاية. وقد دفع هذا الاحتمال بقوله: ثم التسخن نفسه ـ الخ ـ. وحاصله أنّ التسخن هو الحركة في السخونة، وكل حركة فإنّها منقسمة بالزمان، وإذا حمل التسخن على ما هو بالغاية فلابد من حصوله في آن فلا يكون تسخناً، فإن كان تسخناً على ما هو المفروض فلابد من انقسامه إلى الأجزاء والانتقال فيه من الأضعف إلى الأقوى فلا يمكن حمله على ما هو بالغاية، هذا.

وبما قررنا ظهر فساد ما أورده الشارح الجديد للتجريد من أنّ هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن أو التبرد فقط من غير انتقال من أحدهما إلى الآخر مع أنّه منقوض باستحالة الجسم من السخونة إلى البرودة بأن يقال: إنّ المنتقل من السخونة إلى البرودة لا يكون سخونته باقية وإلّا لزم اجتماع الضدين، وإذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون إلّا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الأينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة إلى البرودة على الاستمرار.

والحل أنّ التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان

سكون بل بينهما آن هو الفصل المشترك بينهما، قال: والحق أنّ الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لأنّهما أيضاً حالتان نسبيتان فلا تستقلان في الثبات والتغير (فلأنّه يمكن اجراء الدليل في الحركة) [١١٧] فالحركة فيهما تابعة للحركة إمّا في القوة إرادية كانت أو طبيعية أو في الآلة، وإمّا في القابل وذلك لأنّ العزيمة قد تنفسح يسيراً يسيراً، و الطبيعة قد تخور [١١٨] كذلك والآلة قد تكلّ هكذا، ففي جميع هذه الصور تتبدّل الحال أوّلاً، أمّا في الارادة أو في الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك، وأمّا القابل فربّما ينتقض قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئاً فشيئاً فيقع الحركة فيه أوّلاً ويتبعها الحركة في الفاعلية. ولا يخفى أنّ التبدّل في التأثير يستلزم التبدّل في التأثر فيقع الحركة في المقولتين تبعاً. انتهى. [١١٩]

أمّا فساد ما أورده أوّلاً فلأنّه يمكن اجراء الدليل في الحركة في مراتب التسخن والتبرد أيضاً، إذ الانتقال من مرتبة إلى أُخرى أمّا حال التوجّه إلى المرتبة الأولى فيلزم منه أن يقصد المرتبتين جميعاً في حالة واحدة وأنّه محال وإن كان بعد انتهاء المرتبة الأولى فلابدّ من وقوف بينهما إلى آخر ما ذكرنا في تقرير الدليل.

وأمّا فساد ما ذكره من النقض، فلأنّ النقض إن كان باستحالة الجسم من السخونة إلى البرودة مع وقوفه على البرودة فلا يجري الدليل فيها إذ البرودة حينئذ ما ينتهي إليه الحركة فنختار أنّها تحصل عند انتهاء الحركة في السخونة ويقف عليها بلا لزوم محذور. وإن كان باستحالته من السخونة إلى البرودة أي من استحالته في السخونة إلى استحالته في البرودة وحركته فيها فهي بحركتين

---

١١٧. ما بين القوسين موجود في احدى النسخ.

١١٨. الخور بالتحريك الضعف والخوار ككتان الضعيف الخائر. ق.

١١٩. شرح التجريد ص ٣٩٢.

أحديهما في السخونة والأُخرى في البرودة وبينهما زمان سكون على رأي من أوجب السكون بين الحركتين المتضادتين، أو آن لا حركة فيه ولا سكون على قول من لم يوجبه كما ذكره هذا الفاضل في الحلّ، ولا محذور على التقديرين. وهذا بخلاف الحركة من التسخن إلى التبرد فإنّها إن جعلت حركة واحدة فلا يمكن تخلّل زمان السكون، أو الآن الفاصل بينهما، وإن جعلت حركتين، فأحديهما في مراتب التسخن والأُخرى في مراتب التبرد، وقد عرفت جريان الدليل في امتناع كل منهما، فما ذكره من الحل لا يجري فيها.

والعجب أنّ الشيخ جعل المحذور في صورة الانتقال إلى نفس التسخن تخلل زمان السكون، أو آن لا حركة فيه ولا سكون، فعلم منه اشتراكهما في المحذور وقد غفل عنه هذا الفاضل وجعل القول بتخلل الآن الفاصل حلّاً للنقض والدليل. هذا. مع أنّه لا يستقيم على طريقة الشيخ وأضرابه القائلين بوجوب السكون بين الحركتين المتضادتين فلا يصح الاعتراض به عليهم لأنّ دليلهم مبني على طريقتهم. هذا.

وأمّا ما ذكره من أنّ الحق وقوع الحركة في المقولتين لكن بالتبع على ما فصّله موافقاً للإمام الرازي في المباحث المشرقية فهو على تقدير صحته إنّما يستقيم لو حمل الفعل والانفعال على ما يشمل التأثير والتأثر الدفعيين، وأمّا إذا حمل على ما هو مصطلحهم من التأثير والتأثر التدريجيين فلا يمكن الحركة فيهما أصلاً لما قررنا فتأمّل.

قوله [ص ٤٧]: على سبيل ما يقال الحركة في المقولة

نعم يجوز ذلك لو جعل الفعل والانفعال أعم من المقولة بأن يشمل الفعل والانفعال الدفعيين أيضاً كما أشرنا إليه أو ينسب الحركة إليهما على سبيل التوسع

ويكون المراد الحركة في الشدة أو الضعف كما أشار إليه الشيخ.

قوله [ص ٤٧]: إلّا زمان سكون أو آن لا حركة فيه ولا سكون

كأنّ الأوّل على رأي الشيخ وأضرابه الموجبين لزمان السكون بين الحركتين المتضادتين، والثاني على رأي النافين لوجوبه كما أشرنا إليه.

قوله [ص ٤٧]: وإن كان فهناك أخذ لا محالة من طبيعة السخونة

لأنّ في التسخن أخذ من طبيعة السخونة كما ذكره سابقاً فإذا كان هناك أخذ من طبيعة التسخن فهناك أخذ من طبيعة السخونة.

قوله [ص ٤٨]: جميع ما يذنّب به

كذا في أكثر النسخ من التذنيب.

وفي نسخة بعض الأفاضل كان: «ما يريب فيه» فكتب أي يصير بسببه هذا الموضع بحيث يرى منه ما يشك فيه. قال في الصحاح: الريب: الشك، والريب ما رابك من أمر، ورابني فلان إذا رأيت منه ما يريبك. انتهى.[120] فيريب هاهنا من رابني فلان وهذا الموضع بمنزلة فلان فتدبر. انتهى.

ويمكن أيضاً على هذه النسخة أن يكون يُريب من باب الأفعال، قال في الصحاح: أراب الرجل صار ذا ريبة فهو مريب والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى.[121] فيكون المعنى ما يصير بسببه هذا الموضع ذا ريبة.

ولا يخفى بعد الوجهين وإنّ الظاهر عليهما بدل «فيه» «به»، والظاهر هو النسخة الأولى. كما لا يخفى.

---

١٢٠. صحاح اللغة ج١ ص١٤١.

١٢١. صحاح اللغة ج١ ص١٤١.

الفصل الرابع

قوله [ص ٤٨]: إنّ السكون مقابلة للحركة

أي المقابلة التي بين السكون والحركة هي مقابلة العدم والقنية من غير أن يكون المراد أنّ مقابلة السكون هي مقابلة العدم فتدبر. كذا قيل. وفيه تأمل، فإنّ المعروف بين الطبيعيّين أنّ السكون عدم الحركة فلا حاجة إلى صرف الكلام عن ظاهره. وكانه حسب أنّ قول الشيخ: «فإن كانت المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة لم يمكن أن يكون الحركة منهما هي العدم» احتمال على القول المشهور يريد ابطاله، فلذا حمل المشهور على ما حمله وأنت خبير بأنّه لا حاجة إلى ذلك بل الشيخ بعد ما نقل المشهور وهو أنّ السكون عدم الحركة تعرض لجميع الاحتمالات المتصورة في التقابل بينهما، وبيّن أنّ الحق منها ما هو المشهور، وحينئذ فلا يلزم أن يكون احتمال كون الحركة عدمياً احتمالاً مجامعاً للقول المشهور حتى يرتكب له ما ارتكبه من التكلف وكأنّه كتب الحاشية على تلك العبارة فحوّلها النساخ إلى هنا سهواً فتدبر.

قوله [ص ٤٨]: لم نجد إلّا أن نقول

هذا على ما ذكره من التعريف الوجودي للسكون وهو أن يكون السكون

الحصول الزماني في المكان كما هو رأي الحكيم من أنّ السكون سواء جعل عدماً للحركة أو وجودياً زماني. أمّا لو قيل: إنّ السكون هو الكون الثاني في المكان الأوّل كما ذكره بعض المتكلمين فيمكن اقتضاب حده من حد الحركة بأن تأتي بمقابل كل من القيدين في تعريف الحركة فتقول: إنّ السكون هو كمال ثان لما هو بالفعل أين من حيث هو بالفعل أين، وحينئذ فيكون كل منهما وجودياً ويكون التقابل بينهما تقابل التضادّ فافهم.

قوله [ص ٤٩]: دخل فيه أوّل شيء الزمان

أي يلزم أوّل شيء أنّه ذكر في تعريف السكون الزمان، وهو بناء على ما ذكر من التعريف السابق، أو ما يتعلق بالزمان كالآن، وهذا لو بدل الزمان في التعريف السابق بالآن بأن يقال: السكون هو أن يكون للشيء حصول في مكان واحد في آنين والزمان وكذا ما يتعلق به يتجدّد بالحركة فيلزم دخول الضد في رسم الضد إذا جعل الحركة والسكون متضادين.

قوله [ص ٤٩]: ويكون الزمان يدخل أيضاً

هذا إشارة إلى محذور آخر في حد الحركة على تقدير جعل الأصل ما ذكر من حد السكون سواء جعلنا التقابل بينهما تقابل التضاد أو العدم والقنية بخلاف ما ذكره أوّلاً فإنّه يختص القول بالتضاد لكن يشير إلى جريان مثله على تقدير جعل الحركة عدماً أيضاً فتدبر.

قوله [ص ٤٩]: لأنّه داخل فيما يدخل في حدها

أي في حد الحركة وذلك لأنّه إذا جعل الأصل حد السكون واقتضب منه

حد الحركة على أن يكون الحركة ضداً له، وكذا إذا جعلت عدماً له فلابد أن يدخل في حدها ما دخل في حد السكون، والزمان داخل في حد السكون فيلزم دخوله في حد الحركة أيضاً. مثلاً يقال في حد الحركة إذا جعلت ضداً للسكون: هي حصول الشيء في مكان من غير أن يبقى فيه زماناً، وإذا جعلت عدماً له: هي أن لا يكون للشيء حصول في مكان زماناً. وفي بعض النسخ في حده أي في حد السكون، والمراد على هذا: أنّ الزمان داخل في حد السكون وبضميمة ما أشرنا إليه من أنّ كل ما دخل في حدّه يجب دخوله في حد الحركة أيضاً إذا اقتضب حدها من حده يثبت ما رامه من دخول الزمان في حد الحركة أيضاً فافهم.

قوله [ص ٤٩]: ولا يجوز أن يكون الحركة حينئذ عدماً

هذا ما ذكرنا أنّه يشير إلى جريان مثل المحذور الأوّل على تقدير جعل الحركة عدماً أيضاً. والمراد أنّه كما لا يجوز على تقدير جعل الأصل ما ذكر من حد السكون أن يجعل الحركة ضداً له لما فيه من لزوم أخذ الضد في حد الضد، كذلك لا يجوز جعلها عدماً له، إذ يلزم حينئذ أن يدخل العدم في مفهوم القنية لدخول الحركة في حد الزمان الداخل في حدّ السكون. فقوله فإنّ الحركة ـ الخ ـ. تعليل لما يفهم من الكلام من لزوم دخول العدم في مفهوم القنية على التقدير المذكور فتدبر.

قوله [ص ٤٩]: لا يجوز أن يقول في هذا الاقتضاب

هذا إذا جعل الحركة عدماً للسكون، وقد بيّن أيضاً أنّه لا يصح جعلها ضداً له واقتضاب حدّها من حده بأن يقال: إنّها كون في مكان من غير أن يكون فيه زماناً وذلك للزوم المحذورين الأولين، بل الثالث أيضاً، إذ الحركة حينئذ وإن لم يكن

عدماً للسكون لكن قد اعتبر في مفهومها عدم الكون فيه زماناً وهو بعينه عدم السكون، فيلزم من اعتبار الحركة في تعريف السكون على ما ذكره أوّلاً اعتبار العدم أيضاً في مفهوم القنية بذلك الاعتبار وكأنّ هذا هو السر في عدم تعرض الشيخ للاقتضاب بهذا الوجه فتفطّن.

قوله [ص ٤٩]: فننظر هل يمكن أن يكون هذا الاقتضاب على وجه آخر

بأن يغيّر تعريف السكون وعرّف بوجه آخر يصح اقتضاب حد الحركة منه، أو المراد النظر في أنّه هل يمكنُ اقتضاب حد الحركة منه بوجه آخر غير ما ذكره وأبطله من جعل الحركة عدماً للسكون بأن يجعل ضداً له ويقتضب حدّها من حده سواء عرّف السكون بالوجه المذكور أو بغيره. ولا يخفى أنّه قد ظهر بما ذكره من المحذورين الأولين عدم صحة اقتضاب حد الحركة من التعريف المذكور بوجه من الوجوه على تقدير جعلها ضداً له. فالغرض من النظر فيه النظر في خصوص ما يمكن اقتضابه منه وأنّه هل فيه محذور آخر غير ما ذكره من المحذورين اللازمين بأي وجه كان أم لا فتدبر.

قوله [ص ٤٩]: كون في أين واحد وقتاً

ظاهر كلام الشيخ ـ حيث ذكر في التعريف الذي يذكره بعد ذلك أنّه يلزمه ما قيل هناك ولم يذكر ذلك هاهنا ـ أنّه لا يلزم ذلك هاهنا مع أنّ الظاهر لزومه باعتبار ذكر الوقت، فإنّ المراد به الزمان أو الآن فيلزم المحذوران الأوّلان مع زيادة ما أورده الشيخ باعتبار أخذ القبلية والبعدية الزمانيين. فكأنّ الشيخ لما رأى في كلام بعضهم هذا التحديد أورده على ما وجده ولم يعترض عليه بلزوم المحذورين باعتبار ذكر الوقت إشارة إلى أنّه لا حاجة إلى أخذه فيه، بل يمكن اسقاطه مع بقاء

التحديد بحاله كما فعله الإمام الرازي في المباحث المشرقية.[١٢٢] وكأنّ في كلام الشيخ أيضا إشارة إليه حيث أسقطه في حد الحركة. ويمكن أن يقال أيضاً: إنّه لم يرد بالوقت فيه الزمان بل أراد به كما سيذكره في مبحث الزمان عرضاً حادثاً يفرض وجود عرض آخر مع وجوده كطلوع الشمس لحضور زيد. هذا.

ثم الظاهر أنّ الواو في قبله وبعده بمعنى أو، إذ في السكون لا يلزم أن يكون قبله وبعده فيه، بل يكفي أن يكون فيه في آنين، هذا لو جعلنا السكون عبارة عن مجموع الكون في آنين، ولو قلنا هو الكون الثاني في المكان الأوّل كما ذكره بعض المتكلمين فالسكون هو الكون في مكان والشيء قبله فيه، وأمّا كونه بعده فيه فلا يعتبر في السكون أصلاً.

ويمكن أن يقال: إنّ السكون عند الحكيم سواء جعل عدمياً أو وجودياً زماني[١٢٣] أو لابد في تحققه من الزمان. فعلى تقدير جعله وجودياً هو عبارة عن الكون في مكان زماناً أو ما يستلزمه والزمان قابل للقسمة إلى غير النهاية، فكل سكون يصدق عليه أنّه كون في مكان وقتاً والشيء قبله وبعده فيه، فيمكن حمل الواو على ظاهره فتفطن.

---

١٢٢. راجع المباحث المشرقية ج١ ص٥٩٥.

١٢٣. لا ريب أنّ في تحقق السكون الاينى مثلاً لابد عند الحكيم من الكون في مكان واحد زماناً، وأمّا أنّه هل الكون المذكور على احتمال كونه وجودياً أو لازمه وهو عدم الحركة في الزمان على تقدير كونه عدمياً كما هو مذهبهم، أو أنّه أعم من الكون أو العدم المذكور ومن الكون أو العدم فيه في كل آن من الآنات المفروضة فيه وكذا في انتهاء زمان السكون. ظاهر كلامهم هو الأوّل. كما هو ظاهر كلام الشيخ في هذا الفصل، وسيجيء أيضاً منه في فصل تحقيق القول في المكان حيث حكم بأنّ الجسم في آنات زمان السكون ليس بساكن ولا متحرك. ولا يبعد أيضاً الذهاب إلى الثاني فالترديد الذي ذكرنا مبني عليه فافهم. منه رحمه الله.

قوله [ص ٤٩]: من غير أن يكون قبله أو بعده فيه

وفي بعض النسخ: «وبعده» وعلى التقديرين فالمراد أن لا يكون فيه لا قبله ولا بعده، إذ لو كان فيه قبله فهو سكون أو جزء منه. وكيفما كان فليس بحركة، وإن كان فيه بعده، فهو أمّا سكون، أو ليس بحركة ولا سكون.

وهذا على تقدير جعل الواو في حد السكون بمعني أو. وأمّا إذا حمل على ظاهره ووجه بتنزيله على ما ذكرنا من رأي الحكيم فيمكن أن يقال: إنّ نفي كل منهما يستلزم نفي الآخر أيضاً إذ لو كان فيه قبله أو بعده فيكون فيه زماناً ويصدق عليه الحصول فيه وقبله وبعده فيمكن حينئذ حمل الكلام على نفي كل من الأمرين كما ذكرنا وعلى نفي واحد منهما أيضاً فافهم.

قوله [ص ٤٩]: فيكون قد صارت الحركة مأخوذة في مفهوم نفسها

وكذا في مفهوم السكون فيلزم من أخذ القبلية والبعدية الزمانية كل من المحذورين الأولين اللذين ذكرهما سابقاً فافهم.

قوله [ص ٤٩]: وأضعف من هذا أنّ يؤخذ متوسعاً فيه ـ الخ ـ

على ما ذكرنا أوّلاً في حله من النظر في امكان الاقتضاب بوجه آخر بتغير حد السكون، فينبغي أن لا يجعل هذا من تتمة الكلام السابق لأنّ في هذا الوجه لم يغير حد السكون تغيراً يتوهم أنّ به يدفع شيء ممّا أورده هناك على تقدير التضاد، بل يجعل المقصود بالنظر هو الوجه السابق فقط. ويحمل هذا على أنّ بعضهم كأنّه أخذ الحدين كذلك، فأراد الشيخ التصريح في آخر كلامه بأنّه يلزم عليه ما ذكر من المحذورين مع زيادة، وإن حمل على ما ذكرنا ثانياً فيمكن جعل هذا أيضاً

مقصوداً بالنظر ولا اشكال وهو ظاهر.

ثم إنّ التوسع فيه كأنّه باعتبار ما أشار إليه من أنّه يدخل في تعريف الحركة ما ليس بحركة فكأنّه وسّع فيه فادخل فيه ما ليس بحركة وكأنّه لما اشترك الوجهان في لزوم الدور واختص هذا بعدم مانعية تعريف الحركة حينئذ فحكم الشيخ بأضعفيته باعتبار زيادة ما يلزم فيه من المحذور. ولا ينافي هذا لزوم الدور في الأوّل على بعض الاحتمالات من وجهين وفي هذا من وجه واحد، إذ المحذور على الوجهين واحد فافهم.

قوله [ص ٤٩]: ما قيل هناك

من لزوم الدور في حد الحركة وأخذ الضد في حد الضد في تعريف السكون.

قوله [ص ٤٩]: في ابتداء الحركة وانتهائها

أي في الآن الفاصل بين زمان الحركة وزمان السكون السابق عليها، وكذا زمان السكون اللاحق لها فإنّ في كل من الآنين المذكورين يصدق أنّ له حصولاً في مكان واحد لا زماناً وليس بحركة ولا سكون، أمّا أنّه ليس بحركة فلأنّ في الآن الأوّل لم يشرع بعد في الحركة، وفي الثاني انتهت الحركة، وأمّا أنّه ليس بسكون فبمقتضى هذا التعريف للسكون إذ قد اعتبر فيه الكون في مكان واحد زماناً، وهذا ليس كوناً زماناً بل آناً بل كون السكون زمانياً مما اصطلح عليه جلة الحكماء ولم يظهر منهم مخالف فيه. ثم الظاهر أنّ ذكر عدم كونه سكوناً للاستطراد وبيان الواقع وإلّا فلا دخل له في الزام المحذور إذ لو كان داخلاً في السكون وصدق عليه تعريف الحركة لكان المحذور بحاله.

والظاهر أيضاً أنّ المحذور المذكور لازم في كل آن فرض في زمان السكون إلّا أنّ الشيخ كأنّه خصّ الآنين المذكورين بالذكر لما فيهما من تحقق في نفس الأمر ليس لسائر الآنات التي تفرض في أثناء زمان السكون.

ويمكن أن يكون مراد الشيخ بحال المتحرك في ابتداء الحركة وانتهائها حالة فيما بين ابتداء حركة وانتهاء أُخرى في الحركتين اللتين لم يوجبوا السكون بينهما بأن لم تكن الثانية ذات انعطاف أو زاوية، إذ لابدّ بينهما حينئذ من تخلل آن لا حركة فيه ولا سكون، وعلى هذا فوجه تخصيص النقض به ظاهر فافهم.

قوله [ص ٤٩]: واعلم أنّ في كل صنف ـ الخ ـ

إشارة إلى دليل آخر على أنّ السكون الايني ليس هو الكون في مكان واحد زماناً على ما ذكر في الوجه المتوسع فيه بل هو عدم الحركة في الأين. وتقريره أنّ في كل صنف من أصناف الحركة سكوناً يقابله فكما أنّ السكون المقابل للاستحالة مثلاً ليس هو الكيف الموجود زماناً بل عدم الحركة في الكيف إذ ليس فيه شيء غيرهما، فكذا السكون المقابل للحركة في الأين ليس هو الأين الموجود زماناً بل عدم الحركة في الأين قياساً على نظائره فتدبّر.

الفصل الخامس

قوله [ص ٤٩]: على أنّا نحن إنّما نفهم ـ الخ ـ

أي ما ذكرنا من أنّ أوّل ما يجب أن نفحص من أمر المكان وجوده مبني على أنّا نفهم من اسم المكان هاهنا لا ذاته، بل ما يسكن فيه وينتقل عنه وإليه. والفرض إثبات وجود أمر كذلك فلا حاجة حينئذ إلى بيان ماهيته أوّلاً ثم الاشتغال بوجوده، فلا يرد أنّ مطلب «ما» الشارحة مقدم على «هل» البسيطة فكيف يجعل هاهنا أوّل ما يجب أن نفحص عنه وجوده فافهم.

قوله [ص ٤٩]: مثلاً قد وقف على أنّ هاهنا شيئاً له النسبة المذكورة

أي تصوّر بهذا العنوان وليس المراد الوقوف على وجود شيء كذلك كما هو ظاهره، إذ لا حاجة حينئذ إلى الفحص عن وجوده الذي فرضه الشيخ أوّلاً فتدبر.

قوله [ص ٤٩]: وحينئذ يحتاج إذا فهّمت تلك الماهية

أي في الصورة التي إنّما وقف على عارض له لا على ذاته يحتاج بعد تفهيم ذاته أن يبين وجودها. ثم إن كانت ثبوت تلك النسبة لها ظاهراً فذاك وإلّا احتيج إلى أن يبين أيضاً أنّها هي الماهية التي تخصه تلك النسبة.

ولا يخفى أنّ بعد اثبات وجود ما له تلك النسبة يمكن الاكتفاء بعد تفهيم ماهيته ببيان أنّها هي الماهية التي تخصها تلك النسبة، إذ يلزم منه وجودهما فلا حاجة إلى أن يبين وجودها أوّلاً كما ذكره الشيخ.

وكأنّه ليس مراده بقوله تخصها تلك النسبة بيان الاختصاص أيضاً، بل مجرّد ثبوت تلك النسبة المختصة في الواقع لها.

هذا وكتب بعض الفضلاء على قوله: «إذا فهّمت» أي لما فهمت، والمراد الفهم بوجه ما وهو باعتبار النسبة المذكورة. انتهى.

ولا يخفى أنّه على ما ذكره لا يظهر معنى لقول الشيخ: «ثمّ إن لم يكن وجود تلك النسبة ـ الخ ـ» إلاّ أن يحمل على أنّه بعد ما فهمت تلك الماهية بوجه ما وبيّن وجودها فإن لم يكن ثبوت تلك النسبة بينا لها أي لحقيقة تلك الماهية كالبعد أو السطح فيما نحن فيه احتيج إلى أن يبين أنّها هي الماهية التي تخصها تلك النسبة كما يبين هاهنا أنّ المكان الذي أثبت وجوده هو البعد أو السطح فتأمّل.

قوله [ص ٤٩]: وكل جوهر محسوس فله مكان

القائلون بأنّ المكان هو البعد يمنعون هذه المقدمة ويقولون أنّ المسلّم هو أنّ كل جسم لابد له من مكان، وأمّا البعد الذي نقول به فهو وإن كان جوهراً محسوساً لا يحتاج إلى مكان غير مادّي.

قوله [ص ٤٩]: ومساوي الجسم جسم

لا يخفى ظهور المنع عليه على رأي القائلين بالبعد، وأمّا على رأي القائلين بالسطح فسيجئ الجواب من قبلهم في كلام الشيخ في فصل تحقق القول في المكان، وكذا عن الحجج الأُخرى فانتظر.

الفصل السادس

قوله: فالطير الواقف في الريح الهابّة[١٢٤] واستدلوا أيضاً بأنّه لو كان المكان سطحاً يلزم إذا سافر إنسان من بلد إلى بلد محفوفاً بكرباس مثلاً بحيث لا يبقى من ظاهر بدنه شيء غير محفوف به أن يكون ساكناً لأنّه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وإنّه سفسطة.

وقد أورد نظيره على القول بالبعد أيضاً فإنّه إذا فرض حركة شخص في السفينة على خلاف جهة حركة السفينة حركة مساوية لحركتها في السرعة والبطؤ فلا يتبدل عليه بعده فيلزم سكونه مع كونه متحركاً.

والجواب بأنّ حركته ليست إلّا في المكان اللغوي وهو ما يعتمد عليه مشترك، وأجاب الفاضل الباغنوي في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد بأنّ فرض حركة شخص على خلاف جهة حركة السفينة مساوية لحركتها فرض أمر محال فإنّا إذا فرضنا أنّ شخصاً كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بأن كان مصلوباً من موضع مرتفع بحيث يماس سطح السفينة قدميه فلا شك أنّ ذلك الشخص ساكن بالضرورة مع أنّ حاله مثل حال الشخص المذكور

١٢٤. في الشفاء المطبوع بالطبع الحجري: فالطائر الواقف في الهواء.

بعينه، ففرض حركته كذلك فرض أمر محال لأنّه فرض حركة لا تمتاز عن السكون بل هذا الشخص في حركة القدم لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى لا يتحرك بحركتها ففي هذه المدافعة حفظ نفسه عن أن يتحرك بحركة السفينة لا أنّه يتحرك حركة مخالفة لحركتها. وأيّد ما ذكره بما ذكره المحقق الطوسي ـ طاب ثراه ـ في شرح الاشارات: إنّ الجسم الواحد لا يتحرك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان بل تتحرك واحدة تتركب منهما فإنّ الحركات إذا تركبت وكانت إلى جهة واحدة أحدثت حركة تساوي مجموعها، وإن كانت في جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض، أو سكوناً إن لم يكن فضل.[١٢٥]

وحكم هذا الفاضل في حواشيه على شرح الاشارات بكون هذا الجواب مكابرة وحمل قول المحقق: «أو سكوناً إن لم يكن فضل» على أنّ المراد بالسكون ليس هو السكون الحقيقي بل أنّه يرى ساكناً باعتبار عدم اختلاف نسبته إلى الأُمور الخارجية. قال: ولو حمل السكون على السكون الحقيقي لأشكل الأمر في إقامة الكواكب المتحيرة ووقوفها باعتبار الحركتين المختلفتين حيث يلزم السكون حقيقة في الأفلاك.

وربّما أمكن تأييد ما ذكره بأنّ كلام المحقق صريح في جواز اجتماع الحركتين المختلفتين مطلقاً إذا كانت أحديهما بالذات والأُخرى بالعرض كما يظهر لمن تأمّل فيه، وإذا كان ساكناً بالحقيقة لم يكن حركتان فتأمّل.

والتحقيق أنّه إذا اعتبر في الحركة وقوع تبدل ما فيه الحركة بالفعل أو بالقوة

---

١٢٥. شرح الاشارات ٢/٢١٨ ـ ٢١٩.

القريبة على الوجه الذي ذكره في تحقيق الحركة فاجتماع حركتين مختلفتين بالفعل مع تخالفهما في الجهة مما لا يمكن حصوله وإن كانت أحديهما بالذات والأخرى بالعرض سواء جعلنا المكان هو البعد أو السطح لاستحالة انتقال الجسم إلى مكانين مختلفين في آن واحد ولو بالقوة بالمعنى الذي ذكروه. لكن قد توجد في الجسم حالتان يقتضي كل منهما انتقاله من بعد إلى بعد آخر أو سطح إلى سطح آخر على التدريج مخالفاً لما يقتضيه الحالة الأخرى بحيث لولا تعارض الحالة الأُخرى لانتقل كذلك، وحينئذ فمع توافق مقتضى الحالتين في السرعة والبطؤ يحدث سكون بالفعل حقيقة ومع تفاضل أحديهما يتحرك حركة واحدة بقدر الفضل وإن جعل أحد الحركة حقيقة في تلك الحالة المقتضية للتبدل، وإن لم يقع التبدل بالفعل ولا بالقوة القريبة لوجود المعارض، فالحركتان كلتاهما بالفعل والحكم بالسكون باعتبار عدم تحقق شيء من مقتضيهما، فالمحقق ـ طاب ثراه ـ حيث حكم بجواز اجتماع الحركتين المختلفتين في الجهة إذا كانت أحديهما بالذات والأُخرى بالعرض وأنّه يحدث منهما سكون مع عدم فضل لأحديهما كأنّه أراد باجتماعهما اجتماع الحالتين والحكم بالسكون باعتبار عدم وقوع التبدل على أحد الوجهين بالفعل. والسكون الممتنع في الأفلاك هو عدم تحقق الحالة المذكورة فيها لا عدم وقوع التبدل بأحد الوجهين بالفعل.

وعلى هذا فنقول على الجواب المذكور: إنّ الحكم باستحالة أصل هذا الفرض وأنّه ليس فيه إلّا حفظ نفسه عن أن يتحرك بحركة السفينة كما ذكره المجيب مكابرة، إذ لا شك في امكان الفرض المذكور ووجود حالة فيه أزيد ممّا ذكره يظن بسبب ذلك أنّه يتحرك، نعم لا يقع فيه التبدلان بالفعل أو بالقوة القريبة بالنسبة إلى البعد.

وإن أراد به استحالة وقوع الحركة في البعد بناء على اعتبار التبدل على أحد الوجهين في الحركة وهو فيه ممتنع بالنظر إلى البعد فهو غاية مرام المستدل، إذ ليس غرضه إلّا أن هاهنا حركة بالضرورة وليست إلّا في السطح، فالمكان إنّما هو السطح، فالجواب باستحالة وقوع الحركة في البعد فيه كما ترى، ومع هذا فلا حاجة له في بيانه إلى التمسك بما ذكره لظهور استحالة تبدل البعد فيه.

فالظاهر في الجواب أن يقال: إنّ في الفرض المذكور وإن لم يقع التبدل في البعد حقيقة على أحد الوجهين لكن وجد فيه الحالتان الموجبتان لتبدله لولا تعارضهما، فالحكم بحركته باعتبار الحالتين المذكورتين، إمّا لكون كل من الحالتين مؤدية إلى الحركة لولا المعارض، أو لكون الحركة حقيقة في الحالة المذكورة، وعلى هذا لا يلزم أن يكون المكان هو السطح المتبدل لا البعد.

ويمكن الجواب أيضاً بأنّ الحركة تطلق باعتبار نسبة الجسم إلى أي شيء كان سواء كان سطحاً حاوياً أو غيرهما، وحينئذ نقول: إنّ اطلاق الحركة في الصورة المفروضة باعتبار تبدل السطح ولا يستلزم ذلك أن يكون المكان هو السطح إلّا أن يثبت أنّه يقال: إنّه حركة مكانية وهو غير ظاهر، وعلى تقديره فلا عبرة بقول العوام وحكمهم.

وبالجملة فلا نمنع تحقق الحركة في الصورة المفروضة باعتبار تبدل السطح، إذ لا نزاع في وجود السطح الحاوي وامكان التبدل فيه على التدريج، فلا وجه لانكار الحركة فيه لكن نقول: إنّ المكان ليس هو السطح بل البعد للدلائل الدالة على وجود البعد. ولا ريب أنّ مع وجود البعد فهو أولى بكونه مكاناً، على أنّ النزاع حقيقة في وجود البعد وعدمه، وإلّا فالنزاع في اطلاق المكان يرجع إلى الاصطلاح فتأمّل.

واستدل أيضاً لرد القول بالسطح بأنّ الحوت في الماء الجاري إذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم أن يكون ساكناً وأنّه سفسطة.

وأورد عليه الفاضل المذكور أنّ الحوت إذا لم يتحرك بالذات أصلاً بل إنّما تحرك بالعرض بحركة الماء فلا شك أنّه حينئذ لم يفارق بهذه الحركة العرضية سطح الماء الملاصق له لكنه في تلك الحال ساكن بالذات. وإذا فرض أنّه يتحرك حركة مساوية لحركة الماء في السرعة والبطؤ فلا يخلو أمّا أن توافقها في الجهة فيفارق سطح الماء بالضرورة، أو تخالفها فيلتزم سكونه على ما قلنا في الجواب عن الاستدلال المذكور لرد القول بالبعد.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ غرض المستدل الاستدلال بما إذا كان حركة الحوت موافقة لحركة الماء في الجهة والسرعة والبطؤ من غير أن يتحرك بحركته، وحينئذ يتم الاستدلال.

وما ذكره هذا الفاضل في شق الموافقة إنّما يتوجه إذا فرض حركته بحركة الماء وحركة أُخرى أيضاً من نفسه. وظاهر أنّ نظر المستدل ليس إليه. وأمّا إذا فرض مخالفة حركته لحركة الماء في الجهة مع مساواة الحركتيين فإن لم يكن متحركاً بحركة الماء أيضاً فلا يصلح دليلاً لشيء من القولين، وإن كان متحركاً بحركة الماء أيضاً فيصير دليلاً لنفي القول بالبعد كما نقلنا من الاستدلال بحركة من في السفينة، وجوابه جوابه كما ذكره.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل لرد القول بالسطح قوي جداً ولا مدفع له إلاّ أن يلتزم سكونه، وأنّه ليس فيه إلاّ حركة بالقوة بمعنى أنّه بحيث إن لم يتحرك الماء

معه لكان منتقلاً من سطح إلى سطح وإلّا فلا حركة له بالفعل، أو يقال بإطلاق الحركة حقيقة على الحالة الموجبة للتبدل لولا المعارض وإن لم يقع التبدل لوجود المعارض كما أشرنا إليه في الدليل السابق، هذا.

ومثله القول فيما إذا فرض حركة طير في سفينة ساكن الهواء إلى جهة حركتها حركة مساوية لحركتها إذ لا يتبدل عليه ما أحاط به من سطح الهواء فيلزم سكونه مع كونه متحركاً بالضرورة، ولا مدفع له أيضاً إلى أحد الوجهين المذكورين فتدبّر.

قوله [ص ٥٢]: فلولا أنّ هناك خلاء لاستحال أن يسع ملاءه ماء

لا يخفى أنّه إذا وسع الاناء ملاءه ماء يجب أن يكون خالياً بتمامه لا رماد فيه أصلاً. ولا يكفي أن يكون فيه خلاء على ما ذكروه وهذا ممّا سيورده الشيخ وكأنّهم زعموا أنّ كلّا من الرماد والماء إذا ملأ به الاناء يملأ به الاناء ظاهراً لا حقيقة، إذ يبقى فيه خلأ أيضاً فإذا فرض أنّه مملؤ من الرماد ثم وسع ملاؤه ماء فالرماد يملأ الخلأ الذي يبقى في صورة ملأ الأناء من الماء وحده، والماء يملأ الخلأ الذي يبقى في صورة ملأه من الرماد وحده فافهم.

قوله [ص ٥٢]: ينفذ لا في الملأ ولكن في الخلأ

لا يخفى أنّه إذا كان الغذاء ينفذ في الخلأ لكان الحجم قبل دخوله وبعده حجماً واحداً وهذا ممّا سيورده الشيخ وكأنّهم أرادوا أنّه يوجد فيه خلأ بتبعيد الأجزاء فينفذ فيه الغذاء. والظاهر أنّ نظرهم في احتجاجهم الكلي أيضاً إلى هذا.

وعلى هذا فالجواب عنهما أنّه لا يلزم أن يوجد خلأ حتى ينفذ فيه الغذاء أو

المتحرك بل ينفذ الغذاء بتبعيد الأجزاء ويكونان معاً من غير حصول خلاً سابق، وكذا المتحرك يبعّد ما في المسافة من الهواء أو نحوه ويدخل مكانه ويكونان معاً من غير حصول خلاً سابق فتفطن.

قوله [ص ٥٢]: وقالوا أيضاً أنّ المتحرك إذا تحرك ـ الخ ـ

ولهم أيضاً شبهة أُخرى أقوى من جميع ما نقله الشيخ ذكرها الإمام الرازي في المباحث المشرقية في جملة حججهم، فقال: وخامسها وهو الحجة القوية لمثبتي الخلاً أن قالوا إذا وضعنا سطحاً أملس على سطح آخر أملس بحيث يلاقي كلية أحدهما لكلية الآخر فيمكننا أن نرفع الأعلى من الأسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جميع جوانب الأسفل دفعة واحدة في الحس فهذا الارتفاع الذي حصل في الحس دفعة إمّا أن يكون قد حصل في الحقيقة دفعة أو لا يكون كذلك بل حصل ارتفاع أحد الجوانب قبل ارتفاع الجانب الآخر وإن خفي ذلك على الحس لقصر زمان التفاوت، ولنبطل أوّلاً هذا القسم الأخير فنقول: الجزء الأوّل من السطح الأعلى إذا ارتفع عن السطح الأسفل فلو بقى الجزء الثاني من السطح الأعلى مماساً للسطح الأسفل لزم وقوع التفكك في أجزاء السطح الأعلى لأنّ الجزء الأوّل إذا ارتفع فقد تحرك إلى فوق فلو بقي الجزء الثاني مماساً لما كان مماساً له قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك أصلاً والجسم إذا تحرك أحد جانبيه ولم يتحرك الجانب الآخر أصلاً لزم أن يتفكك كل واحد من هذين الجزئين عن الآخر. وهذا هو الذي احتج به الحكماء في ابطال الجزء الذي لا يتجزى حيث قالوا: إنّ تحرك بعض أجزاء الرحى عند سكون البعض لزم التفكك، فثبت أنّه لو ارتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل ارتفاع البعض لزم وقوع التفكك في ذلك السطح والتالي مما يشهد الحس بفساده، فالمقدم أيضاً كذلك.

وأيضاً فلنفرض وقوع التفكك فنقول: اللامماسة من الأُمور التي تحصل في الآن فنقول: الجسمان المفروضان لا شك أنّهما كانا متماسين فإذا صارا لا متماسين فهذا الذي صار لا مماساً دفعة إمّا أن يكون سطحاً منقسماً، أو أمراً غير منقسم، فإن كان سطحاً منقسماً فله جوانب وأطراف، فهو لجميع جوانبه وأطرافه ارتفع عمّا كان مماساً له من السطح الأسفل فيثبت جواز ارتفاع جملة السطح الأعلى من السطح الأسفل وإن كان ذلك الشيء غير منقسم لزم تركب ذلك السطح من النقط وهو محال، فثبت بما قلنا امكان ارتفاع أحد السطحين بكلّيته عن الآخر دفعة ويلزم من ذلك خلو وسطها من الجسم وقتاً من الزمان لأنّه لو كان بينهما جسم لم يخل ذلك الجسم من أن يكون قد كان بينهما أو انتقل إليهما حين رفعنا الأعلى من الأسفل.

والأوّل باطل فإنّه من الممكن أن ينطبق سطح جسم على جسم آخر وإلّا لكان بين كل جسمين ثالث، ويلزم اللانهاية، ومع ذلك فلابد وأن يوجد أجسام تتلاقى سطوحها وإلّا لم يكن التلاقي حاصلاً، فتلك السطوح المتلاقية ليس بينها شيء آخر، وهب أنّه لا يمكننا الجزم في شيء من السطوح بذلك لاحتمال أن يتخلل بينها شيء آخر ولكنا لما علمنا امكان ذلك كفانا في مقصودنا ذلك لأنّ اللازم من الممكن ممكن لا محالة.

والقسم الثاني وهو أن ينتقل من الخارج إلى الوسط فلا يخلو أمّا أن ينتقل إليه من مسام الأعلى والأسفل أو من الجوانب.

والأوّل باطل لأنّ الأجسام وإن كان فيها ثقب ومنافذ إلّا أنّ بين كل ثقبتين سطحاً متصلاً لا ثقب فيه وإلّا لم يكن في الجسم ذي الثقب سطح متصل، فحينئذ

يكون الجسم عبارة عن نقط متفرقة وذلك محال. وإذا كان في الجسم سطح متصل ونجد الجسم ذا الثقب يرتفع عما تحته فعلمنا أنّ كل واحد من السطوح المتصلة الموجودة فيه قد ارتفع عمّا تحته، وقد بينا أنّ ذلك الارتفاع دفعة، فقد وجدنا سطحاً لا مسام فيه ولا ثقب أصلاً ارتفع عما تحته دفعة واحدة. وإذا لم يكن فيه ثقب ولا مسام استحال أن يقال الهواء يدخل من مسامه في ذلك الوسط.

وأمّا القسم الآخر وهو أن ينتقل الأجسام إلى ذلك الوسط من الجوانب فهو أيضاً باطل لأنّ انتقال تلك الأجسام من الجوانب إلى الوسط إمّا أن يحتاج فيه إلى المرور بالطرف أو لا يحتاج.

والقسم الأخير ظاهر الفساد.

وأمّا الأوّل فلا يخلو إمّا أن يقال: تلك الأجسام حينما تكون في الطرف تكون في الوسط وهو محال لاستحالة حصول الجسم الواحد في مكانين، وإمّا أن يكون حصولها في الوسط بعد حصولها في الطرف فتلك الأجسام حينما كانت في الطرف ما كانت في الوسط وكان الوسط خالياً فثبت بما ذكرنا خلوّ ذلك الوسط وهو المطلوب. انتهى.(١٢٦)

وقال في تضاعيف الجواب عن حججهم: والذي تمسكوا به خامساً فهو مشكل، وسيظهر الحق فيه وليس له فضل وقت يسع مراجعة كتابه إلى أن نصل(١٢٧) إلى ما يظهر الحق منه بزعمه فلنذكر ما يخطر ببالي في دفع هذه الشبهة.

---

١٢٦. المباحث المشرقية ج١ ص ٢٤١ مع تفاوت في بعض الجمل.

١٢٧. يصل. خ.

فنقول: إنّا نختار أوّلاً أنّ ارتفاع جسم عن جسم بأن يرتفع عنه جميع جوانبه معاً لا نسلّم امكانه إلّا فيما يمكن تخلخل الجسم التحت كالهواء ولا يتوهم فيه لزوم خلأ وإلّا فيما لا يمكن فيه ذلك، فربّما لا يمكن ارتفاعه إلاّ مؤرباً[١٢٨] فيما يمكن فيه ذلك لقبوله الالتواء والانحناء، كما إذا وضعنا يدنا على شيء فإنّه يمكن أن يكون دفعها عنه مؤرّباً لقبولها الالتواء والانحناء، ولا اشكال في صورة التورّب إذ ما يرتفع منه حينئذ يدخل الهواء مكانه من ذلك الطرف ويكون ارتفاعه وحركة الهواء إلى مكانه معاً من غير توهم لزوم خلأ، وفيما لم يمكن التورب فربما لا يمكن الارتفاع أصلاً ومن يدّعيه فعليه البيان ويؤيد ما ذكرنا ما سيذكره الشيخ في بحث الملتصق:

إنّ الملتصق هو المماس اللازم للشيء في الانتقال حتى يصعب التفصيل بينهما إمّا لانطباق السطحين حتى لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر إلّا مع الخلأ المبيّن استحالة وجوده، وذلك يكون إذا كان ليس طرف أحد سطحي الجسمين أولى بالسبق إلى الانفتاح، أو يكون إنّما ينفتح بزوال صورة السطح عن كيفيته باستحداث تقبيب أو تقعير أو غير ذلك، وهو غير مجيب إليه إلّا بعنف. انتهى.[١٢٩]

ويشهد به أيضاً ما يمكن من ارتفاع السندان برفع ما انطبق عليه، هذا. وإمّا

---

١٢٨. وربّما أمكن الحركة مؤرّباً وإن لم يقبل الجسم الأعلى الالتواء والانحناء بسبب قبول الجسم الأسفل لذلك، كما إذا وضعنا سطحاً أملس لا يقبل الالتواء على الماء إذ يشكل رفعه عنه بأن يرتفع جميع جوانبه معاً بخلاف رفعه عن أحد جوانبه مؤرّباً وذلك لقبول الماء للتقبيب والتقعير وإن لم يقبل الجسم الأعلى ذلك فافهم. منه رحمه الله.

١٢٩. الشفا. الطبيعيات ص ٨٤.

ما ذكره ثانياً من أنّ اللاممّاسة من الأُمور التي تحصل في الآن فهذا الذي صار لا مماساً دفعة أمّا أن يكون سطحاً منقسماً أو أمراً غير منقسم، فلا يخفى فساده فإنّ اللاممّاسة لا يحصل في الآن بل في نفس الزمان فإنّه لا يحصل إلّا بالحركة فكيف يحصل في الآن نعم هو في الآن، بمعنى أنّه حاصل في كل آن من آنات زمان وجوده، وليس وجوده منطبقاً على الزمان كالحركة، لكن مع ذلك ليس لحصوله آن أوّل.

وإذا كان كذلك فكلّما فرض حصول قدر منه صار لا مماساً، نقول إنّه منقسم وإنّه وقع ذلك في زمان لا دفعة حتى يلزم ما ذكره من تركب السطح من النقط فافهم.

ثم ما ذكره من أنّه لو كان بينهما جسم لم يخل ذلك الجسم من أن يكون قد كان بينهما أو انتقل إليهما والأوّل باطل إلى قوله: **وإلّا لكان بين كل جسمين ثالث .**

ففيه أنّ الجسم الأسفل إذا أمكن تخلخله وتكاثفه كالهواء فلا منع من انطباق سطح جسم عليه إذ لا يلزم محذور من ارتفاعه عنه إذ كلما ارتفع الأعلى يتخلخل الأسفل ويملأ مكانه إلى أن يصل إليه المدد من خارج أيضاً، فلا يتوهم لزوم الخلأ حينئذ أصلاً وإنّما يتوهم لزومه فيما لا يمكن تخلخله. وحينئذ نقول كلما كان كذلك فربما لا يمكن انطباق جسم عليه بكليته بحيث لا يبقى بينهما الهواء أصلاً، وإذا بقي بينهما شيء من الهواء ولو كان يسيراً فيمكنه التخلخل إلى وصول المدد من خارج. وعلى هذا فلا يلزم ما ذكره من لا نهاية الأجسام.

ثم قوله: ولكن لما علمنا امكان ذلك كفانا ـ الخ ـ

ففيه أنّه من أين علم امكان ذلك في جميع الأجسام فربّما لا يمكن ذلك في بعضها مما لا يمكن تخلخله كما ذكرنا. لابد له في ذلك من دليل.

ثم قوله والأوّل باطل لأنّ الأجسام وإن كان فيها ثقب ـ الخ ـ منظور فيه لأنّ ما ألزمه من كون الجسم عبارة عن نقط متفرقة إنّما يلزم إذا قلنا بوجود الثقب أي المساماة النافذة فيه بحيث لا يبقى بين شيء من ثقبتيه سطح متصل أصلاً، وأمّا لو قيل: إنّ الأجسام التي نشاهدها لعلها لم تكن أملس حقيقياً بل كان في سطوحها[١٣٠] الفرج الغير النافذة التي يقال لها في اصطلاحهم الزوايا بحيث لا يمكن انطباق سطح عليه بكليته بل ما ينطبق عليه إنّما يلاقي منه نقطاً متفرقة أو خطوطاً والسطوح المتصلة بينهما لا ينطبق الأعلى عليها بل يكون منحدبة يسيراً بحيث يتخلل بينهما هواء فلا يلزم محذور، إذ ما لم ينطبق من أحدهما على الآخر يتخلل بينهما هواء يتخلل عند الرفع وما انطبق منه على الآخر غير منقسم، لكن لا يخفى أنّ هذا إنّما يتوجه في مثل الحجرين وما شاكلهما مما لا يمكن انفراز أجزاء أحدهما في الآخر بالعصر والضغط، وأمّا فيما يمكن فيه ذلك كاليد مثلاً فلا ريب أنّه يمكن وضع أحدهما على الآخر وضغطه بحيث ينطبق أحدهما على الآخر بقدر غير منقسم وإن قل. ولا يمنع منه وجود الزوايا فيهما إذ لا شبهة أنّه ينفرز من أجزاء أحدهما في زوايا الآخر ما يصل إلى قرارها. فلو أجرى الشبهة فيها يندفع ما ذكرنا بعد الجواب الأوّل فتأمّل.

وأمّا قوله: وقد بيّنا أنّ ذلك الارتفاع دفعة فقد ظهر ما فيه.

---

١٣٠. سواء كان مع ذلك بعض المسامات النافذة أيضاً أم لا. منه رحمه الله.

ثم نختار [١٣١] امكان ارتفاع جميع جوانبه معاً وأنّه ينتقل عند الارتفاع الهواء من الجوانب وما ذكره في ابطاله من أنّ انتقال الأجسام من الجوانب إلى الوسط إمّا أن يحتاج إلى المرور بالطرف إلى آخر ما ذكره مدفوع بأنّ ارتفاع الأعلى من الأسفل لما كان بالحركة ولابد فيها من زمان ففي كل زمان فرض ارتفاعه منه قدراً ما، ففي ذلك الزمان أمكن أيضاً حركة الهواء إلى الوسط فلا يلزم خلوّ الوسط قطّ فليتأمّل.

ولا يخفى أنّ التمسك بما ذكره من كون اللامماسة من الأُمور التي تحصل في الآن إنّما يناسب لدفع هذا الجواب عن الشبهة، لكن قد عرفت فساده، وأمّا التمسك به لدفع احتمال التفكك على ما ذكره فلا وجه له بل يكفي في دفعه ما ذكره وإن لم يتمسك بكون اللامماسة آنية بأن يقال: إنّه على فرض التفكك إمّا أن يرتفع شيء منقسم معاً فهو يكفي في اجراء الدليل أو لا يرتفع إلّا شيء غير منقسم ثم شيء غير منقسم كذلك وهكذا، فيلزم تفكك هذا الجسم إلى الأجزاء التي لا يتجزى أو الخطوط الجوهرية وهو محال فتدبر.

---

١٣١. لا يقال إذا أمكن رفع الجسم عن جسم على هذا الوجه بدون لزوم خلأ فلا وجه لما نشاهد من ارتفاع السندان وغيره برفع ما انطبق عليه لأنّا بعد التنزل عن أنّ هذا الجواب بعد التنزل عن الجواب الأوّل فلا يضره دلالة ما ذكر على عدم امكان الرفع كما ذكرنا في الجواب الأوّل، نقول: إنّ الرفع على هذا الوجه ربّما كان ممكناً لكن احتاج إلى حركة سريعة جداً من الهواء حتى لا يلزم الخلأ ولا يكون الهواء مطاوعاً لقبولها إلّا بسبب قوي جداً.وحينئذ فنقول: ربّما كان رفع الأعلى للأسفل عند ارتفاعه أهون من ذلك، فإذا كان كذلك يرتفع الأسفل بلا حاجة إلى حركة الهواء على هذا الوجه، وإذا فرض أنّه لم يرتفع الأسفل مع الأعلى في بعض المواد فيمكن أن يكون هناك حركة الهواء على الوجه المذكور أهون من رفع الأعلى للأسفل فيستقيم كل من الجوابين فتأمّل. منه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ نظير هذه الشبهة يجري أيضاً في صورة هبوط أحد الجسمين الأملسين إلى الآخر إذ يلزم أمّا انعدام الهواء الذي في البين، أو خروجه من الوسط والطرف دفعة، أو خروجه من الوسط قبل الطرف، وهم لا يقولون بالأوّل، ولا ريب في استحالة الثاني فتعين الثالث وهو مستلزم للخلأ.

والجواب على قياس ما ذكرنا أخيراً في الشبهة السابقة أنّ ذلك لا يكون إلّا بالحركة ولابد لها من زمان ففي ذلك الزمان يتكاثف الأهوية في جانب العمق وتخرج من الأطراف إلى أن تفنى بالكلية وتصل أحد السطحين إلى الآخر، وليس للحركة آن آخر حتى يقال: إنّه في ذلك الآن يلزم خروج الهواء من الوسط والطرف دفعة أو الخلأ بل ليس لها إلّا آن ابتداء وآن انتهاء وهما طرفاه، وفي الأوّل لم يشرع بعد في الحركة، والثاني هو آن الوصول وفيه لا هواء ولا بين حتى يلزم خروجه دفعة أو الخلأ. وكل آن فرض قبله يكون فيه بين السطحين مسافة يقطعه الهابط بالتدريج ويخرج الهواء أيضاً كذلك فلا اشكال.

ويمكن أن يقال هاهنا أيضاً نظير ما ذكرنا في الشبهة السابقة: أنّ ما نشاهده أملس لعلّه لا يكون أملس حقيقة، وحينئذ فعند الهبوط ربّما لا ينطبق أحدهما على الآخر بكليته، بل بنقط أو خطوط ويبقى بينهما زوايا يبقى الهواء ما بينهما وبين سطح الهابط فلا يلزم محذور.

هذا فيما لا يقبل الالتواء والانحناء، وأمّا فيما يقبل ذلك فقد عرفت أنّه لا يمكن منع امكان الانطباق لكن يمكن أن يقال: إنّه ربّما وقع على الآخر موربّاً كما قلنا في صورة الرفع بأن ينحني وينطبق عليه بالتدريج وإن لم يظهر ذلك للحس وحينئذ يخرج الهواء من الجانب الآخر بالتدريج كذلك بدون لزوم خلاء.

وأمّا الاكتفاء في الجوانب بحديث التوريب مطلقاً، بل القول به في خصوص الحجر الهابط كما فعله من قرر الشبهة فيه.

وأجاب بأنّه إنّما يقع على الأرض موربّاً فلا يخفى ما فيه، لأنّ التوريب لا يمكن في الحجر ونحوه إلّا بتفككه لامتناع انطباق بعض المستقيم على مثله قبل البعض ولا يكفي أيضاً مطلق التفكك، إذ وصول أكثر من نقطة مما يكفي في أجراء الشبهة فلابد من تفككه إلى الأجزاء التي لا يتجزى، أو الخطوط الجوهرية، أو القول بأنّه يحدث في الهابط التواء واعوجاج إلى أن ينطبق على الآخر فيعود إلى حاله، أو أنّه يحدث فيه التواء واعوجاج بحيث لا ينطبق منه على الآخر إلّا نقطة أو خط ويبقى على ذلك الوضع بدون وصول ما فيه إلى الآخر والكل كما ترى فانظر.

الفصل السابع

قوله [ص ٥٣]: وفي ابتداء الكون يكون في المكان الأوّل

أي المتكوّن كالماء إذا كان هواء يكون في ابتداء الكون في المكان الأوّل وهو مكان الماء ولا يكون في صورته الأولى وهو الصورة المائية لأنّه كان هواء فله الصورة الهوائية.

قوله [ص ٥٣]: وقد علم أنّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين

فيه أنّه لا دليل لهم على أنّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين، وإنّما الحاكم به هو البديهة. وظاهر أنّ البديهة لا تحكم إلّا بأنّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين كان كل منهما محيطاً أو محاطاً. وأمّا إذا كان واحد منهما محيطاً والآخر محاطاً فلا منع منه. على أنّه يمكن فيما تحقق فيه كلاهما أن يجعل مكانه مجموعهما لا كل واحد منهما فليس له إلّا مكان واحد ذو أجزاء ولا ضير فيه وسيجيء هذا الاحتمال في كلام الشيخ في فصل تحقيق القول في المكان وسيتكلم عليه، فغرضه هاهنا ابطال القول بجعل كل من المحيط والمحاط مكاناً مستقلاً لكن في حمل كلام القائلين بأنّ المكان هو البسيط كيف كان، على هذا البتة وابطاله بهذا الوجه تأمل لجواز أن يكون مذهبهم هو ما ذكر من الاحتمال فتدبر.

قوله [ص ٥٣]: لكن معنى قولنا البعد الشخصي

القائلون بالبعد لا يبعد أن يقولوا: إنّ الحكم بأنّ هذا الأمر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحدة المشار إليها بعد شخصي إنّما هو من غلط الحس و التفتيش يوجب الحكم بكونهما شخصين متداخلين كما في الأطراف المتداخلة فتأمّل.

وذكر الإمام الرازي(١٣٢) أنّه لو أمكن أن يتشكك العقل في أنّ هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع أنّ البعد المشار إليه بالحس ليس إلّا الواحد فليتشكك في أنّ هذا الشخص الانساني الواحد هل هو شخص واحد في الحقيقة أو شخصان، بل أشخاص متعددة.

واعترض عليه في الشرح الجديد للتجريد بأنّ للقائلين بأنّ المكان هو البعد أن يقولوا: إنّا أقمنا البرهان على أنّ المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بأنّ ليس هاهنا إلّا شخص واحد لتغارضه مع البرهان ليس مقبولاً بل محمول على أنّه لم يميّز بينهما في الاشارة الحسية، كما أنّ البرهان لما دل على أنّ الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بأنّه موجود واحد، بل جزمنا بأنّ هاهنا موجودين أحدهما الهيولى والآخر الصورة. انتهى.(١٣٣)

وفيه تأمّل فإنّ مراد الإمام أنّ الحكم بأنّ البعد الموجود بين طرفي الآناء واحد في مرتبة الحكم بأنّ الشخص الإنساني المشاهد واحد، فلو أمكن الشك فيه

---

١٣٢. المباحث المشرقية ج١ ص٢٢٦.

١٣٣. شرح التجريد ص ٢١١.

والقول بأنّهما بعدان باعتبار ما ذكرتموه من الحجج بزعمكم فليعلم منه عدم العبرة بما يحكم به العقل من الوحدة فليجز الشك في الشخص الانساني أيضاً وإن لم يكن هناك دليل على تعدّده، إذ الدليل إنّما يحتاج إليه للحكم بتعدده. وأمّا تجويز التعدد فلا يحتاج إلى دليل بعد ما علم من عدم العبرة بحكم العقل بالوحدة. هذا مع تجويز أن يكون هناك أيضاً حجة لم نطلع عليها.

فالحق في الرد على الإمام على طريقهم أن يقال: إنّ حكم العقل بوحدة الشخص الانساني لحكم البديهة بامتناع التداخل في الأجسام، وأمّا في البعد الموجود بين طرفي الآناء فلا حكم للعقل فيه بوحدته إذ لا يمكن لحكم بامتناع التداخل فيه بل العقل بعد الوقوف على حججنا يحكم بوجود بعدين فيه. نعم ربّما اشتبه ذلك على الحس فحكم بأنّه ليس فيه إلّا بعد واحد ولا عبرة بحكم الحس خصوصاً بعد قيام البرهان على خلافه فتأمّل.

قوله [ص ٥٤]: ومن البين أنّ كل بعدين اثنين ـ الخ ـ

فيه أنا لا نسلّم أكثرية البعدين من البعد الواحد مطلقاً إلّا بحسب العدد، وحينئذ لا نسلّم قوله: **إنّ كل مجموع بعد أكثر من بعد فهو أعظم منه** لأنّ العظيم كما ذكره هو الذي يزيد على القدر بقدر خارج عن الشيء، ومن جوز التداخل يقول بأنّ في صورة التداخل لا يزيد قدر البعدين على قدر واحد منهما بل إنّما يزيدان عليه بحسب العدد فقط فلا يلزم أن يكونان أعظم من الواحد.

وفي شرح الاشارات أيضاً للمحقق الطوسي ـ طاب ثراه ـ قريب ممّا ذكره الشيخ هاهنا فإنّه قال: لا شكّ أنّ عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فإنّ الكل أعظم من جزئه، والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساوياً لجزئه.[١٣٤]

---

١٣٤. شرح الاشارات: ٢/١٦٤.

وفيه أيضاً أنّه إن أراد بأعظميه العظمين المجتمعين من أحدهما هو الأكثرية وكونهما زائدين عليه عدداً فمسلّم لكن لا يفيده، إذ في صورة التداخل أيضاً هذه الأكثرية بحالها ولا يلزم تساوي الكل والجزء عدداً، وإن أراد الأعظمية بحسب المقدار فلا نسلّم ذلك إلّا فيما إذا تلاقي المقداران بدون نفود أحهما في الآخر، إذ حينئذ يكون كل وجزء ويكون الكل أعظم من الجزء، وأمّا إذا التقيا على سبيل النفوذ والتداخل فلا نسلّم أنّهما أعظم من مقدار واحد، إذ لا يتحقق حينئذ كل وجزء بحسب المقدار كيف ولو تم ما ذكره لجرى في الخطين أيضاً إذا التقيا من جهة العرض إذ لا يصير طولهما أعظم من طول واحد مع جريان ما ذكر فيهما، وكذا في السطحين إذا التقيا من جهة العمق، ولا يقدح فيه ما حققه هذا المحقق بعد ذلك وكأنّه لدفع هذا النقض بقوله:

واعلم أنّ النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع الرافع للإمتياز الوضعي على سبيل الاتحاد، والخطوط، حكمها من حيث الطول حكم الأجسام، ومن حيث العرض والعمق حكم النقط، والسطوح أيضاً حكمها من حيث الطول والعرض حكم الأجسام ومن حيث العمق حكم النقط، ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي انتهى.[١٣٥]

وذلك لأنّ كون ملاقاة الخطين من جهة العرض الذي لا عظم لهما فيه، وكذا كون ملاقاة السطحين من جهة العمق كذلك ممّا لا أثر له في دفع النقض، إذ لا شك أنّ لكل من الخطين طولاً ومع ذلك لم يصر الطولان أزيد من طول واحد فيلزم

١٣٥. شرح الاشارات ٢/١٦٤.

مساواة الكل والجزء، وكذا الكلام في السطحين فتأمّل.

قوله [ص ٥٤]: لكن هذا محال

أي ما ذكره السائل من عطف الخط بحيث يكونان خطين ولا يكون مجموعهما زائداً في الطول على طول واحد منهما محال، إذ العطف لا يكون إلّا بأحد الطريقين اللذين ذكرهما الشيخ، وليس الأمر في شيء منهما كما ذكره.

قوله [ص ٥٤]: وإن كان ليس على الاستقامة

وصلى.

قوله [ص ٥٤]: ولو لم يكن الانعطاف

قيل عطف على الاستقامة وداخل في حيّز «ليس».

وفي بعض النسخ بدون الواو فيكون بدلاً عنه. وعلى التقديرين فحاصل المعنى وإن لم يكن على الاستقامة بدون الانعطاف فتدبر.

ولا يخفى ما فيه من التكلف، والأظهر جعله عطفاً على «ليس على الاستقامة» أو بدلاً عنه على تقدير عدم الواو أي وإن كان في هذه الصورة ليس الخط أو الرجوع على الاستقامة ولم يكن الانعطاف الحقيقي إذ العطف الحقيقي عندهم هو ما إذا رجع النصف مثلاً بحيث ينطبق على الآخر ولا يميل عنه أصلاً كما يظهر من قولهم بوجوب السكون في الحركة ذات الانعطاف أو الزاوية، وعلى نسخة عدم الواو يمكن أيضاً أن يجعل قوله: «لم يكن الانعطاف» جواباً لقوله: «إمّا أن يتميز» ويجعل قوله: «فيكون مجموع الخطين» تفريعاً عليه لا جواباً له ولا يخفى بعده أيضاً.

وفي بعض النسخ: «وإن كان ليس على الاستقامة لم يكن الانعطاف»، وعلى هذا فيكون الشرط مع الجزاء جواباً لقوله: «إمّا أن يتميز»، والمعنى فإذا كان ليس على الاستقامة كما ذكر في هذا الشق لم يكن الانعطاف، وعلى الوجهين أيضاً فالمراد بالانعطاف هو ما ذكرنا فتأمّل.

قوله [ص ٥٤]: وأمّا أن يتّحدا خطاً واحداً إن أمكن ذلك

كأنّه أراد بالاتحاد الاتحاد حقيقة لا مجرد الاتحاد بحسب الوضع فلذا أتى بقوله: «إن أمكن ذلك» اشارة إلى التوقف في امكانه أو الجزم بعدمه بناء على حكم البديهة ببطلان الاتحاد مطلقاً كما حكم به المحقق الطوسي ـ طاب ثراه ـ في التجريد.[١٣٦]

ولا يخفى أنّه حينئذ يبقى شق آخر لم يتعرض له وهو أن يتداخل الخطان ويتحدا في الوضع مع بقائهما خطين. وظاهر أنّ نظر السائل إلى ذلك ولا مجال للتردد في امكان العطف على هذا الوجه ولا في امكان ملاقاة خطين على هذا الوجه وإن لم يكن على سبيل العطف، وكذا سحطين ونقطتين مع جريان ما ذكره من التقرير فيهما. والمشهور ادعاء البداهة في امتناع التداخل وإنّ منشأه هو العظم والامتداد، فكل ما لا عظم له أصلاً جاز التداخل فيه مطلقاً كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة أو جهتين امتنع التداخل فيه من تلك الجهة أو الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق، وكلّما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلّها امتنع التداخل فيه مطلقاً فإنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ ما لا حجم ولا عظم له أصلاً إذا لاقى نظيره لاقاه بأسره ولم يتصور في أحدهما شيء

١٣٦. راجع شرح التجريد ص ٢١٠ ـ ٢١١.

خال عن الآخر ولا كونهما معاً أعظم من أحدهما فقط فذلك هو التداخل، وبأنّ ما له حجم وعظم إذا لاقى نظيره في الجهة اتّصفا بالعظم فيه كان مجموعهما أعظم من أحدهما.

ومنه يظهر الجواب أيضاً عما يقوله القائلون بالبعد: إنّ امتناع التداخل إنّما هو في الأبعاد الحالة في المادة، وأمّا البعد المجرّد عن المادة فلا يستحيل تداخله إذ قد ظهر أنّ منشأ الامتناع هو المقدار لا الهيولى. لكن دعوى البداهة على ما ذكروه لا تخلو عن اشكال. نعم البديهة تحكم بامتناع التداخل في الأجسام الكثيفة، وأمّا في الأجسام اللطيفة فدعوى البداهة غير ظاهرة، بل ربّما أمكن دعوى البداهة في جوازه فيها، فإنّ القول بأنّ التراب أو الدقيق الناعمين جداً إذا ألقي شيء منهما في الماء لا يصل الماء إلى جميع أجزائه وإن بقي فيه ما بقي كأنّه مصادم للضرورة. والتحقيق أنّ وصول جسم إلى جميع أجزاء جسم آخر إن هو إلّا التداخل، وإذا كان الحكم في الأجسام اللطيفة بهذه المثابة ففي المجرد والمادي يكون منع البداهة أظهر فتدبّر.

قوله [ص ٥٤]: كانَ جائزاً على الجملة

فيه للمنع مجال ومع ذلك فجملة الهيولى والصورة ليست مما لا يحدث هناك استحالة وانفعال ومعنى ثالث غيرهما، كيف ويحدث من تأليفهما مركب حقيقي هو الجسم وهو موجود ثالث غيرهما فلم لا يجوز أن لا يجوز عليه ما يجوز على كل منهما فتأمّل.

قوله [ص ٥٥]: فإن كان مع ذلك يجب للهيولى ـ الخ ـ

يعني سلمنا أنّ المانع عن التداخل ليس هو مطلق البعد بل هو الهيولى مع

الصورة، فنقول: إنّه عند ذلك أيضاً يجب أن لا يداخل الجسم البعد الذي هو المكان عندهم لوجود المانع. ولا يخفى ما فيه فانهم يقولون: إنّ الهيولى المتصورة بالبعد يمنع عن مداخلة ما كان مثلها لا عن مداخلة مطلق البعد، فلا يمنع من مداخلة الجسم للبعد المجرّد عندهم وهو ظاهر.

قوله [ص ٥٥]: من أن يلقى مادته وهيولاه

ذلك البعد المفطور إن أراد بملاقاتها لذلك البعد المفطور كونها فيه فنقول: إنّها تلاقيه وتكون فيه بتبعية الصورة ولا يلزم منه سراية بعدين في مادة واحدة، فإنّ الساري في المادة الحال فيها ليس إلّا البعد الجسمي. وأمّا البعد المكاني فهو ليس بحال في الهيولى، بل الهيولى بتبعية الصورة حاصلة فيه حصول الجسم في المكان. وإن أراد بملاقاتها له الملاقاة بعنوان حلول البعد فيها فنختار أنّها لا تلاقيه ولا يلزم منه أن لا يكون الجسم ذو الهيولى قد ملأ به الاناء ولا دخل فيه وهو ظاهر.

قوله [ص ٥٥]: بعدان متساويان متفقا الطبيعة

اتفاقهما في الطبيعة ممنوع. لم لا يجوز أن يختلفا في الحقيقة وإن اشتركا في ذاتي أو عرضي هو مطلق البعد؟

قوله [ص ٥٥]: مبني على استحالة وجود أبعاد في أبعاد بلا نهاية

كأنّه أشار إلى ما نقل عنهم من الاستدلال على بطلان القول بالبعد بأنّه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو إمّا أن لا يكون قابلاً للحركة الاينيّة التي هي الانتقال من مكان إلى مكان فيلزم أن لا يكون الجسم أيضاً قابلاً للحركة لأنّه

ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة. وملزوزم منافي الشيء مناف لذلك الشيء، أو يكون قابلاً لها فيلزم أن يكون له مكان وننقل الكلام إليه ليلزم وجود أبعاد في أبعاد بلا نهاية.

والجواب أنّا نختار الأوّل ونقول: إنّ عدم قبول الجسم للحركة أيضاً حينئذ إنّما يلزم إذا كان ملزوماً لبعد واحد شخصي. وأمّا إذا كان ملزوماً لبعد ما فلا يمتنع قبول الجسم للحركة وعدم قبول البعد لها. غاية الأمر أن يكون الجسم منافياً لحركة البعد، وأمّا لحركته فلا، فإنّ البعد إنّما هو مناف لقبول حركته لا لقبول الجسم للحركة فلا يلزم إلّا منافاة ملزومه أيضاً وهو الجسم لقبول البعد للحركة ولا ضير فيه. نعم لو كان البعد القائم بالجسم والبعد المكاني حقيقة واحدة فيلزم من عدم قبول البعد المكاني لها عدم قبول البعد الجسمي أيضاً لها ويلزم منه عدم قبول الجسم أيضاً لها وهو ممنوع، كيف وعندهم أنّ أحدهما مجرّد والآخر حالّ في المادة فكيف يتحدان في الماهية فتأمّل.

الفصل الثامن

قوله [ص ٥٥]: ولنسلم هذا لهم

أي إن سلمنا لهم عدم تمامية هذا الوجه لردّ مذهبهم وتنزلنا عنه فنقول: لكن الصفات ـ الخ ـ.

قوله [ص ٥٥]: بل له إليه نسبة ما

أي نسبة معينة محدودة، وهذا بخلاف نسبة الأكثرية التي ذكرها أوّلاً لأنّ كون أحدهما أكثر من الآخر لا يستلزم أن يكون بينهما نسبة محدودة إذ يصح نسبة الأكثرية إلى غير المتناهي أيضاً بالنسبة إلى المتناهي فافهم.

قوله [ص ٥٥]: فإن كان كل واحد من الجوهرية والكم

أي القابلية بالذات للكم.

قوله [ص ٥٥]: وإن كانا مقارنين

أي كان المجموع مقارناً من خارج وإن كان أحدهما مقوّماً، وحينئذ فأقلّ أحواله أن يكون كل منهما خارجاً ويكون عرضاً في جسم وفوقه أن يكون الجوهر مقوّماً دون القابلية بالذات للأبعاد فيكون صورة في جسم، والصورة في

الجسم أيضاً لا يدخلها جسم فافهم.

قوله [ص ٥٦]: وأمّا إن كان هذا المعنى الموضوع للبعد

أي المفروض مقارنته للبعد. وهذا استدراك عمّا ذكره من أنّه إن كانت تارة هي بعينها جوهراً، وتارة هي بعينها لا جوهراً ـ الخ ـ، يعني أنّ ما ذكرنا إنّما هو إذا كان المعنى المقارن للبعد الموجب لقيامه بذاته جوهراً أمراً يجوز مفارقته للبعد فيلزم عند مفارقته ما ذكر من بطلان ذاته. وأمّا إذا كان أمراً لازماً غير مفارق فلا يلزم ذلك، بل نقول في ابطاله حينئذ: إنّه لا يخلو إمّا أن يكون ذلك المعنى لازماً للخلأ لكونه بعداً ما فيلزم أن يكون لازماً لكل بعد فلا يتحقق بعد غير جوهر، أو يلحقه لأمر لازم لخصوص هذا البعد فننقل الكلام في لزوم هذا الأمر وهكذا إلى أن يذهب إلى غير النهاية أو ينتهي إلى المفارق فيلزم ما ذكره أوّلاً فتأمّل.

قوله [ص ٥٦]: وليس ذلك اللحوق كلحوق ـ الخ ـ

يعني أنّ ما ذكرنا مبني على أنّ البعد الذاهب في الجهات طبيعة نوعية فلا يجوز لزوم شيء لفرد منه دون فرد إلّا بسبب، وننقل الكلام إليه، وأمّا لو كان معنى جنسياً فيجوز لحوق معنى له يكون مقوّماً لنوع منه. ومعنى آخر يكون مقوماً لنوع آخر ولا يمكن السؤال عن سبب اختصاص كلّ منهما بما هو فصله لكونه داخلاً في حقيقته. فكل نوع عبارة عن الجنس مع ما لحقه من فصل فلا مجال للسؤال عن الاختصاص. وأمّا أنّ البعد الذاهب في الجهات طبيعة نوعية فلأنّ البعد معنى مبهم لا يستكمل في العقل والتصور إلّا بملاحظة ذهابه في جهة أو جهتين أو في الجهات فهو معنى جنسي. وأمّا بعد ضم شيء من الفصول الثلاثة إليه فلا يبقى له إيهام ويصير كاملاً متحصلاً في العقل والتصوّر فيكون معنى نوعياً، ويكون كل ما

يلحقه عارضاً عن خارج لا منوّعاً له.

وفيه تأمل، إذ لا يأبى العقل أن يكون البعد الذاهب في الجهات مع ما له من التحصل والتعين في الجملة أمراً يتنوّع بفصول تلحقه ويكون كل منها مقوماً لنوع منها، كما أنّ الجوهر القابل للأبعاد الذي هو حقيقة الجسم عندهم معنى كامل متحصل في العقل ومع ذلك يتنوع بعد ذلك بفصول تلحقه إلى أن يصير إنساناً مثلاً فلا سبيل للعقل في مرتبة من المراتب إلى الحكم باستكمال الحقيقة، وأنّه لا يمكن اختلافها بعد ذلك إلّا بالعوارض، حتى أنّ الانسان أيضاً يجوّز العقل أن تلحقه عوارض يكون كل منها مقوماً لنوع منه. فالتعويل في هذا الباب ليس إلّا على الحدس وحكمه بعد اعتبار الخواص والآثار وتشابهها وتباينها بالاتفاق في الحقيقة في بعض، والاختلاف فيها في البعض، وحكم الحدس بذلك في البعد، وأنّه لا يجوز تنوّعه بكونه قائماً بالمادة ومجرّداً عنها كما ذكروه غير ظاهر فتأمّل.

قوله [ص ٥٦]: كان الفصل الذي يلحق هذا أنّه في جهة أو جهتين فصلاً

بدل عن «الفصل الذي يلحق هذا» وبيان له. وقوله: «**فصلاً يكشف المعنى**» خبر كان ويحتمل أن يجعل خبر كان ويجعل قوله: «**فصلاً**» حالاً عنه أو عن اسمه.

وفي بعض النسخ: «**هو أنّه**»[١٣٧] وحينئذ أيضاً فالجملة بيان للفصل والخبر هو قوله: **فصلاً** أو هي خبر لكان وهو حال فافهم.

قوله [ص ٥٧]: فلا يكون يخلو إمّا أن يكون متناهياً وإمّا أن يكون غير متناه

سواء كان غير متناه بانفراده أو مع ما ينتهي إليه من الملأ. وقوله [ص ٥٧]:

---

١٣٧. أي بدل «هذا أنّه» وفي بعض النسخ: «وهو أنّه».

لكن طبيعة الخلأ بيان لبطلان الشق الأوّل فإنّ طبيعة الخلأ عند جميع من يقول به لا تنتهي إلّا إلى بعد ملأ، وإنّ الملأ أيضاً إن كان متناهياً ينتهي إلى الخلأ فيلزم بعد غير متناه البتة بالتفصيل الذي ذكره الشيخ ومنه يظهر أنّ قوله: «وإنّه إن كان الملأ» بالواو، كما في بعض النسخ ولا يناسب الفاء كما في بعضها فافهم.

قوله [ص ٥٧]: كما نوضحه بعد

من الدلائل على تناهي الأبعاد.

قوله [ص ٥٧]: ونقول: إنّه لا يجوز أن يكون في الخلأ

ما ذكره هو برهان المسامتة وهو يجري في البعد الغير المتناهي مطلقاً بعد فرض الحركة المستديرة على ما ذكر في البرهان من غير اختصاص له بالخلأ ولا ينهض بابطال الخلأ إذا لم يكن هناك بعد غير متناه فاجراؤه في ابطال الخلأ باعتبار أنّ من قال به قال بالبعد الغير المتناهي، كما أشار إليه الشيخ بقوله: **لأنّ الخلأ من شأنه أن لا يقف ـ الخ ـ**، وإفراد هذا البرهان بجعله دليلاً على حدة مع تمسكه أوّلاً في إبطال مذهبهم بالأدلة الدالة على تناهي الأبعاد باعتبار أنّ هذا البرهان لا يدل على بطلان البعد الغير المتناهي مطلقاً، بل على بطلانه مع جواز الحركة المستديرة فيه، فلذا تمسك أوّلاً بأنّه لو كان الخلأ مكاناً ففيه حركة أو سكون ثم أبطل الحركة المستديرة فيه بهذا البرهان، وهذا بخلاف البراهين الأُخرى، فإنّها تدل على بطلان البعد الغير المتناهي مطلقاً فافهم (١٣٨).

---

١٣٨. ومن جعل هذا البرهان برهاناً مستقلاً على تناهي الأبعاد تمسك بدعوى البداهة في جواز الحركة المستديرة وأنّه لو كان بعد غير متناه لجازت الحركة المستديرة على الوجه المذكور فيتم البرهان. منه رحمه الله.

قوله [ص ٥٧]: إلّا أن يكون وراءه جسم غير متناه

إذ لو كان متناهياً فعندهم أنّه ينتهي إلى الخلاً فلم يفن الخلاً بالكلية، ففناؤه بالكلية بأن يكون ورائه جسم غير متناه. وبالجملة فعلى مذهبهم لابد أمّا من خلاً غير متناه أو من جسم كذلك أو من بعد ذلك مركب من خلاً وملأ كما أشار إليـه الشيخ في الدليل السابق وعلى التقادير فيحصل بعد غير متناه وهو يكفي لجريان البرهان فافهم.

قوله [ص ٥٨]: ولما كانت المسامتة بعد لا مسامتة فيه

إنّ كون المسامتة بعد لا مسامتة لا يقتضي إلّا أن يكون للمسامتة زمان لا يتصف بها قبله، وأمّا أن يكون لها آن أوّل فلا، فإنّ المسامتة إنّما تحصل بالحركة عن الانطباق على خط أ ط د والحركة لابد لها من زمان قابل للقسمة إلى غـير النهاية وليس له آن أوّل يقع الحركة فيه فكلّما فرض حركة محدودة مـن الخـط المفروض وقعت المسامتة بنقطة خاصة من الخط الغير المتناهي، لكن في نصف تلك الحركة وقعت المسامتة بنقطة فوقها، وهكذا إلى غير النهاية. وكما أنّه ليس لها أوّل نقطة كذلك ليس لها آن أوّل، فلا يلزم محذور فتأمّل.

قوله [ص ٥٨]: التي هي فصل بين الزمانين

لم يرد بكونه فاصلاً بين الزمانين أنّه لم يتصف فيه بشيء مما اتصف به في الزمانين لاتصافه فيه بالمسامته على ما ذكره، بل مجرّد كـونه آنـاً فـاصلاً بـين الزمانين وإن اتصف فيه بما اتصف به في الزمان الثاني وسيجيء من الشيخ فـي تحقيق حكم الآن الفاصل أنّه قد يكون الحال فيه كالحال في أحد الطرفين. وهذا وإن كان كذلك لكن الحق كما أشرنا إليه أنّه لا مسامتة هاهنا في الآن الفاصل بل

إنّها إنّما يتحقق في نفس الزمان الذي بعده وليس لها آن ابتداء فتأمّل.

قوله [ص ٥٨]: بل يلزم أن يكون دائماً مسامتاً ودائماً مباثناً

أي يلزم أن يكون بعد الانتقال من الخط المفروض قبل المسامته بنقطة ح دائماً مسامتاً أي يكون مسامتاً لنقطة أُخرى قبلها وهكذا دائماً لما ذكر من التقرير، ودائماً مبائناً أي أن لا يكون مسامتاً لشيء من تلك النقاط أصلاً إذ المفروض أنّ نقطة ح أوّل المسامتة فيجب أن يكون قبل الوصول إليها مبائناً.

ويمكن أن يكون المراد أنّه يلزم أن يكون بعد الانتقال من الانطباق على الخط المفروض دائماً مسامتاً ودائماً مبائناً ولا يصل إلى المسامتة بنقطة ح أبداً وذلك لأنّه إذا كان ما فوق نقطة ح من الخط المفروض غير متناه فيمكن تقسيمها بقطع غير متناهية متساوية كأذرع مثلاً. ولا شك أنّ الوصول إلى نقطة ح لا يتيسّر إلّا بالمسامتة لكل من تلك الأذرع، وأنّ المسامتة لكل منها لابدّ أن يكون في زمان، فالمسامتة لجميع ما فوقها لا يكون إلّا في زمان غير متناه فيجب أن يكون دائماً مسامتاً ودائماً مبائناً أيضاً، إذ المفروض أنّ أوّل المسامته هي نقطة ح فيلزم أن يكون في الزمان الغير المتناهي الذي ألزمناه للحركة قبل الوصول إليها مبائناً غير مسامت.

وفيه أنّ لزوم عدم تناهي الأزمنة المزبورة ممتنع فإنّه يجوز أن لا يكون متساوية، فيكون المسامتة للذراع الأخير مثلاً في دقيقة وفي الذراع التي قبلها في نصف الدقيقة، وهكذا فالأزمنة الغير المتناهية فيها متناقضة ومثلها لا يجب أن يكون غير متناه، بل لا يزيد في الفرض المذكور على دقيقتين. نعم لو حصلت الأجزاء المذكورة بالفعل امتنع طيها بديهة، وأمّا إذا كان بالقوة فلا، كما في

المسامتة للخط المتناهي وقطعه، إذ يمكن فيه أيضاً فرض أجزاء غير متناهية وإن كانت متناقضة فتفطّن.

قوله [ص ٥٨]: فإن كان لا يتجزى بالتفكيك ويتجزى بالفرض

أي في جميع الجهات فهو جسم غير خلأ وكان هذا إمّا مبنيّ على أنّ كلامه مع القائلين بأنّ الخلأ لا شيء محض ومراده أنّه على هذا لا يكون الجهة الخلأ لأنّه لا شيء محض عندكم، بل يكون جسماً في الخلأ. وإمّا بناء على أنّه زعم أنّ ما لا يتجزى بالتفكك ويتجزى بالفرض لا يكون إلّا جسماً له صورة منوعة تمنع من التفكك وإلّا فالبعد طبيعة نوعية لا تمنع من التفكك. لكن قد عرفت الكلام في كونه طبيعة نوعية، وإذا لم يثبت ذلك، فنقول: الظاهر أنّ البعد المجرّد نوع من البعد لا يقبل التفكك ويتجزى بالفرض، فيمكن أن يكون الجهة على هذا الفرض هو ذلك ولا يلزم أن يكون فيه جسم يكون الجهة هو ذلك.

ثم لا يخفى أنّه لا حاجة في الاستدلال إلى هذا الترديد والتقسيم لأنّ ما ذكره أوّلاً في ابطال شق التجزي يبطل كونه متجزئاً. فما لم يكن في الخلأ جسم موجود لا يكون له جهة، فتخصيص كل من الدليلين بشق خاص ممّا لا وجه له. لكن أمثال هذا في كلام الشيخ وسائر القدماء غير عزيز فتدبر.

قوله [ص ٥٨]: لأنّ الجسم المتحرك إن لم يشعر بوجه من الوجوه ـ الخ ـ

لا يقال قصد الجسم كقصد الجهة عندكم فكما جاز قصد الجهة بدون شعور كذلك يجوز قصد الجسم كذلك أينما كان الجسم لأنّا نقول قصد الجهة عندنا أيضاً بدون الشعور إنّما يجوز إذا كانت متعينة لا يجوز عليها التبدل والانتقال كما نقوله في الجهات الطبيعية، وأمّا لو جاز عليها التبدل والانتقال فلا يجوز أيضاً قصد

الطبيعة لها بدون الشعور فتفطن.

قوله [ص ٥٩]: بل نترك هذا الوجه

فإنّه لا كثير نفع لنا فيما نحاوله منه فإنّ الاختلاف للأمر الذي في المتحرك ليس أمراً ضرورياً في الحركة فربّما كان في المتحرك في الملأ ولا يكون في المتحرك في الخلأ، وما ذكره في ابطال ما يكون من قبيل المسافة دليل مستقل ينهض بابطال الحركة في الخلأ على الاطلاق ولا حاجة له إلى هذه الضميمة فليكتف به فتأمّل.

قوله [ص ٦٠]: وهذه المقدمة صادقة

أوضحنا صدقها إذا لم يكن للمقاومة على النسبة المذكورة استحقاق وجود وكانت أمراً مستحيلاً. نقول: المساواة المذكورة ممتنعة إذ المحال جاز أن يستلزم المحال.

وأيضاً لا نمنع صدق قوله: وكل حركة في عدم مقاومة فليست مساوية ـ الخ ـ، لأنّ ذلك إنّما يسلم على التقادير الممكنة لا المستحيلة، وكان الشيخ يرى حكم العقل ببعض الأُمور على التقادير المستحيلة أيضاً، كما هو رأي بعضهم وللكلام فيه مجال، بل الظاهر خلافه وأنّه لا سبيل للعقل إلى معرفة أحكام المستحيلات وما يؤل إليه حالها عند فرض وجودها أصلاً، وإنّما سلطانه على بقعة الامكان ولا ينفذ حكمه فيما وراء عبّادان فتأمّل.

قوله [ص ٦٠]: فيلزم من هذه المقدمات ـ الخ ـ

فالدليل على ما قرره مركب من قياسين:

الأوّل كل حركة في الخلأ حركة في عدم مقاومة ما، وكل حركة في عدم مقاومة ما فليست مساوية لحركة في مقاومة ما، ينتج أنّ الحركة في الخلأ ليست مساوية لحركة في مقاومة ما.

والثاني كل حركة في الخلأ مساوية لحركة في مقاومة ما، ولا شيء من الحركة في الخلأ بمساوية لحركة في مقاومة ما ينتج أنّ لا شيء من الحركة في الخلأ بحركة في الخلأ.

قوله [ص ٦٠]: ومما يمكن أن يقول القائل ـ الخ ـ

حاصله أنّ كل قوة محركة بعد فرض اتحاد مقدار الجسم في العظم والصغر واتحاد مقدار تلك القوة في الشدة والضعف يقتضي زماناً معيناً إذا لم يكن مقاومة أصلاً، وبعد فرض المقاوم إنّما يزيد الزمان لو كان المقاوم مؤثراً، وحينئذ نقول: المقاوم المفروض على النسبة المذكورة ربّما لم يكن مؤثراً فلا محذور في مساواة زمان الحركة فيه لزمان الحركة في الخلأ، إذ المقاوم بدون التأثير كلا مقاوم.

ولا يخفى أنّ بعد التفطن للمقدمة الأولى يصير الاعتراض المشهور لأبي البركات[١٣٩] وهو أنّ الزمان الذي يقتضيه أصل الحركة محفوظ في الحالات، ويزيد الزمان بسبب المعاوق على حسب مراتبه فلا يلزم مساواة زمان الحركة في الخلأ لزمان الحركة في مقاومة ما في شيء من المراتب في غاية الظهور، فعدم تفطن الشيخ له أو تفطنه وعدم التعرض له بالقبول أو الردّ غريب جداً.

ولولا أنّه في الجواب لم يتعرض لهذا الاعتراض أصلاً لأمكن حمل كلامه

١٣٩. من حكماء القرن السادس. راجع مطرح الأنظار ص ٩٥.

في السؤال على كلا الايرادين بأن يكون كلامه إلى قوله: «وليس يلزم ـ الخ ـ» اشارة إلى الايراد الذي قررنا لكن لمّا لم يتعرض في الجواب إلّا للايراد الأخير فيجب حمل كلامه على ما قررنا من الايراد الواحد فتأمّل.

قوله [ص ٦٠]: وفي طباع المتحرك أن يقبل أقل منه لو كان مؤثراً

قد ظهر لك بما ذكرنا سابقاً أنّه إذا كان وجود المؤثر يؤثر مستحيلاً فلا نسلّم مساواة الحركتين على ذلك التقدير، ولو سلم فلا نسلّم استحالتها، وكون ذلك ممكناً بالنسبة إلى طباع المتحرك على ما ذكره الشيخ على تقدير تسليمه لا يجدي نفعاً إذ لا نسلّم استحالة المساواة المذكورة بالنسبة إلى طباع المتحرك، وإنّما استحالتها في الواقع بالنظر إلى ذاتها فكما أنّه يمكن بالنسبة إلى طباع المتحرك قبول المعاوق الأقل بالنسبة المذكورة كذلك ربّما أمكن بالنسبة إليه مساواة الحركتين، وكما لا يمكن المساواة المذكور في نفس الأمر كذلك ربّما لم يمكن فيها وجود مؤثر على النسبة المذكورة فتدبر.

قوله [ص ٦٠]: وذلك الميل يختلف بالقوة والشدة

أي بحسب كثرة المعارف وقلته فيلزم ما يلزم الميل الطبيعي لجريان الدليل المذكور فيه بعد فرض مساواة الميل النفسي في الحركات الثلاث.

قوله [ص ٦٠]: ويلزمها الاختلاف من جهة ما يتحرك فيه

إذ حركته حينئذ لا ينفك عن ميل يحركه ولا شك في أنّه يختلف الزمان حينئذ بحسب اختلاف المعاوق فيجري الدليل فيه أيضاً. فظهر من كلمات الشيخ أنّ الدليل المذكور يجري في الطبيعي والنفساني والقسري الذي يكون بمفارقة

القاسر، ولا يجري في القسري الذي يكون بملازمة القاسر كما إذا حمل المتحرك في مسافة حجراً معه إذ لا ميل في الحجر يكون هو سبب التحريك حتى يختلف حاله باختلاف المعاوق، فلذا لم يجر الدليل المذكور فيه بل تمسك فيه بحركة المحرك نفسه، وإنّها إمّا عن طبيعة أو نفس أو ينتهي إلى أحديهما. وعلى التقادير فيجري الدليل فيها فتأمّل.

قوله [ص ٦٠]: [فيلزمه أن يتحرك ...]: أسرع من حركة المرمي

متعلقة بالحركة المتصلة به لا بأنّ يتحرك الذي قبله وهو ظاهر.

قوله [ص ٦١]: وكذلك الذي يسكن فيه ـ الخ ـ

إن أراد أنّ الذي يسكن فيه اصطلاحاً هو ما ذكره فممنوع ولا يجديه إذ لا نسلّم حينئذ أنّ كل مكان ففيه حركة أو سكون بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مكان لا حركة فيه ولا سكون بهذا المعنى لكن يمكن سكون الجسم فيه، بمعنى ملازمته له في زمان وإن لم يمكن حركته فيه، وكون الشيء مكاناً لا يقتضي أزيد من ذلك وإن أراد أنّ الذي يسكن فيه لابد عقلاً أن يكون من شأنه أيضاً أن يتحرك فيه فممنوع لابد له من دليل إلّا أن يدعى البداهة في أنّ كل مكان يمكن الحركة فيه. وكذا السكون المقابل له اصطلاحاً، بمعنى أنّه لا يلزم من فرض حركة جسم فيه أو سكونه فيه بالمعنى الاصطلاحي محال نشأ من خصوصية المكان، والخلأ لا يمكن فيه شيء منهما، فليس بمكان وكأنّ قول الشيخ سابقاً: «وكل مكان ففيه حركة وسكون» بالواو دون «أو» يؤيد هذا التوجيه لكن للكلام في تلك الدعوى مجال فتأمّل.

قوله [ص ٦١]: في الأواني التي تسمّى سراقات الماء

جمع سراقة، وتسمّى بالفارسية آب دزد[١٤٠]، وهي آنية ضيّقة الرأس في أسفلها ثقبة ضيقة فإذا ملئت ماء وسدّ المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول، وإذا فتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيّقة. والزراقات جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيّقاً جداً ويجعل شطرها الآخر غليظاً وتجويفه واسعاً ويسوّى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئاً لتجويفه الواسع، فإذا ملئت ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث يسدّه لم يخرج الماء من الطرف الآخر كما في السراقة، ثم بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجاً بقوة وبقطع مسافة، وإذا أوصل الخشبة من داخل إلى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء من الانبوبة وهذا هو الانجذاب الذي ذكره الشيخ.

قوله [ص ٦١]: فإنّه يجذب أوّل شيء الأكثف ثم الألطف

كأنّ المراد أنّ شأن الخلأ حبس الأكثف وجذبه مهما تيسر، فإذا لم يتيسّر ذلك يحبس الألطف ويجذبه، فلما أمكنه في السراقات والزراقات حبس الأكثف الذي هو الماء وجذبه فعل ذلك. ولا يخفى أنّه لا حاجة لهم إلى هذه الدعوى، بل لو كان شأنّه حبس كل ما ملاءه وجذب ما أمكنه جذبه ليملأه مطلقاً سواء كان كثيفاً أو لطيفاً أيضاً كفاهم ذلك. إذ فيما ذكروه لا يمكنه إلّا حبس الماء أو جذبه فلا حاجة إلى الاعتذار لخصوص حبسه أو جذبه فافهم.

قوله [ص ٦١]: فما يقولون في اناء

يعني إن قالوا أنّ عدم حبس الاناء يمكن أن يكون باعتبار نقله بحيث

---

١٤٠. في «لغتنامه دهخدا»: آب دزدک.

يكون غالباً على جذب الخلأ فلا يمكنه حبسه فما تقولون في اناء يكون أخف من الماء.

قوله [ص ٦٢]: يكون ملاقاته له في آنٍ ـ الخ ـ

لا يخفى أنّ في صورة عدم ملازمة الخلأ يكون ملاقاة كل نقطة تفرض فيه لكل نقطة تفرض في الجسم في آن، وأمّا كل الجسم فهو في زمان حركته ملاق لقطعة من الخلأ تكون بقدر الجسم فلا يبعد أن يكون محركه هو الخلأ فكأنّ هؤلاء القائلين من القائلين بالجزء الذي لا يتجزى، فما ذكره الشيخ يتجه عليهم على مذهبهم فتدبر.

قوله [ص ٦٢]: إلّا أنّ إيجاب جهة من الخلأ لذلك الأثر ـ الخ ـ

ليت شعري من أين علم الشيخ اختصاص هذا التأثير ببعض جهات الخلأ دون بعض فحكم باستحالته بناء على أنّ الخلأ متشابه الايجاب فربّما كان هذا التأثير عاماً في جميع جهاته ولا يلزم منه إلّا حركة كل ما تخلله الخلأ إلى فوق وهو كذلك، وعدم حركة ما تخلله الخلأ في جهة الفوق لا ينافي عموم التأثير المذكور فتأمّل.

قوله [ص ٦٢]: ومن العجائب أن يصير انبثاث الخلأ

ظاهر كلمات الشيخ هاهنا كما ترى أنّ هؤلاء القائلين قائلون بالأجزاء التي لا يتجزى، ومحصل كلامه على هذا أنّ انبثاث الخلأ إمّا أن يكون موجباً لحركة جملة الجسم دون حركة أجزائه وهو عجيب كما ذكره، وإمّا أن يكون موجباً لحركة كل جزء ويلزم منه حركة الجملة كما هو الشأن في تحريك الجملة المركبة من أجزاء متبائنة متماسّة، وحينئذ نقول: إنّه لا انبثاث للخلأ في تلك

الأجزاء وقد جعلوا المحرك انبثاث الخلأ. نعم يمكن أن يكون المحرك لكل جزء هو احاطة الخلأ به فلنسامح معهم في ذلك، ونقول مرادهم أيضاً ذلك.

والتعبير بانبثاث الخلأ باعتبار النظر إلى جملة الجسم وإلّا فالمحرك بالحقيقة هو احاطة الخلأ بكل جزء فحينئذ يشبه أن يكون حاصل ما ذكره أنّه إذا اجتمع أجزاء الجسم وكثرت لم تنفعل عن الخلأ، وإذا تفرقت وصغرت انفعل أجزاؤه الصغار من الخلأ ويلزم منه تحريك الكل. فبعد المسامحة معهم وتوجيه كلامهم بهذا الوجه نقول في الرد عليهم: ليس كل الأجسام ينفعل هذا الانفعال، بل أجسام ما لها طبائع مخصوصة توجب أن يتخلخل هذا التخلخل الكائن بالخلأ فيصير حقيقة ما ذكروه ما ذكره الشيخ بقوله: «ومن العجائب أنّ شيئاً من الأجسام ـ الخ ـ»، ويرد عليهم ما أورده.

ويمكن أن يجعل قوله: «ويكون مع ذلك» أيضاً من تتمة توجيه كلامهم ويجعل ابتداء الرد عليهم هو قوله: «فيكون حقيقة هذا» فتأمّل.

ولا يخفى أنّ ما أورده عليهم بعد التوجيه يمكن إيراده عليهم ابتداء سواء وجه بالتوجيه المذكور أم لا، وليس شيئاً نشأ وروده من التوجيه المذكور، فالأولى الاقتصار في الرد عليهم على ذلك وطيّ ما أورده أوّلاً مع طوله لعدم وقعه فتدبّر.

هذا ما سنح لي في حل عبارات الشيخ هاهنا.

وكتب بعض الفضلاء على قول الشيخ: «فيكون ليس صعوده لانبثاث الخلأ»: يعني إذا كان صعود الكل بسبب صعود الأجزاء والأجزاء أخذناها أبسط الأجزاء فلا يمكن انبثاث الخلأ في جزء جزء منها فلا يكون صعوده لانبثاث الخلأ فيه بل لاحاطته به فحينئذ ينبغي أن لا ينفعل عند الاجتماع عن الخلأ لعدم احاطة

الخلأ بجزء جزء منه وإذا تفرقت الأجزاء انفعل الكل بانفعال الأجزاء ويتحرك إلى الفوق.

ولا يخفى بعد ذلك إذ عدم انفعال الكل من الخلأ المحيط به وانفعال الجزء من المحيط به مع كون كل من الخلأين بحسب ما أحاط به ممّا لا وجه له فتفطن، انتهى.

وكتب على قول الشيخ: «ويعرض منه أن يتحرك الكل» أي الكل الذي تفرقت أجزاؤه وصغرت وانفعلت من الخلأ.

قوله [ص ٦٢]: ويكون مع ذلك

اشارة إلى استبعاد عدم انفعال الكل من الخلأ المحيط به وانفعال الجزء من المحيط به مع كون كل منهما على حسب ما أحاط به، كما أشرنا إليه. انتهى.

ولا يخفى أنّ حمل قول الشيخ: «ويكون مع ذلك ـ الخ ـ» على ما ذكره ممّا لا يحتمله العبارة ومع ذلك فهو ظاهر الفساد، إذ الكل لم يحط بـه الخـلأ حـتى يستبعد من عدم انفعال الكل عنه وانفعال الجزء عن الخلأ المحيط به مع كون كل من الخلائين بحسب ما أحاط به، إذ المراد بالخلأ هاهنا ليس هو مجرد البعد بل البعد الخالي ومحيط الكل لعله لم يكن خالياً بخلاف محيط الجزء، إذ قد فرض أنّ الجسم المتخلخل في خلله خلأ كثير فيكون محيطاً بأجزائه فافهم.

قوله [ص ٦٢]: عند احتباس ذلك السطح لقوته معوقة عن النزول معه

يعني إذا لم يمكن للماء جذب ما يلاقيه من السطح وانزاله معه لكونه قوياً غالباً على جذب الماء فلا محالة يقف الماء ويحتبس هناك، وإذا أمكنه ذلك جذبه

فينزل معه.

قوله [ص ٦٢]: ولو جاز أن يكون خلأ

فما ذكروه من السراقات والزراقات شواهد على امتناع الخلأ لا على وجوده ذا قوة جاذبة كما ذكروه.

قوله [ص ٦٢]: وطاعة الممتصات[١٤١] للمص

عطف على الامتناع أو على ما عطف عليه، والمراد أنّه لما كان الماء مطيعاً للمص والرفع إلى فوق لضرورة فإذا جذبت الخشبة إلى فوق ارتفع الماء الذي في الزراقة إلى مكانها ويرتفع الماء الذي وضعت الزراقة عليه إلى فوق ليخلف ما ارتفع من الماء ولا يلزم الخلأ، ولو لم يكن الماء مطيعاً للمص والارتفاع لما صح الانجذاب المذكور ولما أمكن جذب الخشبة إلى فوق.

قوله [ص ٦٢]: ولذلك ما أمكن رفع ثقل كثير

كما يحكي إنّه إذا وضعت المحجمة على السندان[١٤٢] وضعاً لا يبقى معه منفذ ثم مصّت مصّاً قويّاً ورفعت المحجمة فإنّه يرتفع السندان بارتفاعها، ولذلك أيضاً ارتفاع اللحم في المحجمة بمصّها.

١٤١. أصل العبارة: وامتناع الانقطاع ... وطاعة الممتصّات .
١٤٢. بفتح السين من آلات الحدّادين (فارسيّة) كذا في المنجد.

الفصل التاسع

قوله [ص ٦٣]: سطح مقبّب

فرض السطح مقبباً ليدخل في الماء ويكون أشبه بسطح الجسم الذي فرض داخل الماء، وأمّا فرض السطحين الآخرين فهو مجرد تمثيل وليس مما يتعلق به غرض خاصّ به.

قوله [ص ٦٣]: لكن هاهنا شيء واحد ـ الخ ـ

لا يخفى أنّ هذا البحث لا يرجع إلى أمر معنوي بل إلى مجرد الاصطلاح وإنّ الأولى به ماذا.

قوله [ص ٦٣]: وليس التمكن هو كون الشيء ذا عرض

بل كون الشيء في مكان، فلا يحمل المتمكن على محل المكان بل على ما يكون فيه.

قوله [ص ٦٣]: ويجوز أن يكون في الشيء عرض

كأنّ المراد أنّا لو سلمنا اشتقاق المتمكن من المكان، فنقول أيضاً: إنّه لا يجب حمله على محل المكان، إذ يجوز أن يكون في الشيء عرض ويشتق منه

الاسم لغيره كما فيما ذكره من المثالين.

ولا يخفى أنّ تجويز ذلك وإن كان ممّا ذهب إليه المعتزلة خلاف التحقيق كما حقق في محله[١٤٣]، وفيما تمسك به الشيخ في المثالين تأمّل يظهر من الفرق بين معنيي المصدر المعلوم والمجهول، فإنّ اللازم في اسم المفعول قيام المصدر بمعنى المجهول وهو فيما ذكره من المثالين الولادة والعلم بمعنى المولودية والمعلومية وهما قائمان بالمولود والمعلوم فلا يلزم منهما جواز أن يشتق اسم لشيء والمعنى قائم بغيره.

وما قيل: إنّ في ضرب زيد عمرواً ليس إلّا صفة حقيقية واحدة هي الضرب القائم بالفاعل، ومضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل ضرب زيد إذا نسب إلى المفعول بالعرض يقال له المضروبية، فمضروبية عمرو ليست إلّا ضرب زيد له وذلك كما يقال: حسن الغلام صفة لزيد.

ففيه أنّ القول بأنّ مضروبية عمرو وضرب زيد معنى واحد يختلف بالاعتبار ممّا لا يخفى سخافته.

غاية الأمر أنّ المضروبية ليست صفة حقيقية بل هي أمر اعتباري نفس أمري صار ضرب زيد منشأ لتحققه، وكونها اعتبارية لا يضر في المقام، إذ مبدأ المشتق لا يجب أن يكون موجوداً في الخارج، فيكفي في اطلاق المضروب على زيد قيام الضرب بمعنى المجهول به وإن كان اعتبارياً. هذا.

ويمكن أن يحمل كلام الشيخ هاهنا على أنّه ليس غرضه توجيه الكلام على

---

١٤٣. القائل هو الفاضل الباغنوي في حواشي شرح القاضي لمختصر الحاجبي. منه رحمه الله.

تقدير تسليم كون المتمكن مشتقاً من المكان باختيار مذهب المعتزلة في تلك المسألة على ما ذكرنا، بل إنّه لما ذكر أنّ المتمكن لا يحمل على محل المكان بل على غيره لأنّه مشتق من التمكن كان مظنة أن يقال: إنّ التمكن أيضاً مشتق من المكان ولا يجوز أن يشتق من عرض قائم بشيء اسم لغيره أصلاً فلا يجوز اطلاق المتمكن على غير محل المكان فأجاب بأنّه ليس كذلك بل يجوز أن يشتق من عرض قائم بشيء اسم لغيره باعتبار قيام معنى مأخوذ من ذلك العرض به يكون هو المبدأ القريب للمشتق كما في المثالين المذكورين فإنّ المولود والمعلوم مشتقان من الولادة والعلم وإن كان بعد أخذ المعنى المجهول منهما مع عدم قيام المبدأ الأوّل بمحلهما بل يكفي قيام المبدأ القريب فكذا هاهنا يكفي قيام المبدأ القريب الذي هو التمكن وإن قام المبدأ البعيد وهو المكان بغيره فتأمل.

قوله [ص ٦٣]: وإذا لم يكن ما قيل من مطابقة المكان ومساواته للمتمكّن

بالمعنى الذي ذكروه وهو كونه جسماً مطابقاً للجسم المتمكن لم يكن الشك لازماً لأنّا لا نمنع إلّا المساواة بالمعنى الذي ذكرنا ولا يلزم منه محذور.

قوله [ص ٦٤]: إنّ كل ما لابد منه فهو علة

مراد المستدل بكون المكان لابد منه للحركة احتياجها إليه في الوجود لا ما يعم اللزوم كما ينبّه عليه قوله: **إذ يجعلون الحركة محتاجة إليه**، ولا شك أنّ العلة المنقسمة إلى الأربع عندهم ليست إلّا المحتاج إليه فمنع عليته بالمعنى العام الذي ذكره ممّا لا اتجاه له، وهذا بخلاف المعلول ولوازم المعلول، وكذا لوازم العلة التي ليست بعلل ولا بعلة العلة، فإنّ شيئاً منها ليس بمحتاج إليه للمعلول وإنّما هو لازم له فتأمّل.

قوله [ص ٦٤]: بل العلة هي التي لابد منها وهي لذاتها لا لغيرها أقدم

هذا مسلّم لكن المراد بالأقدمية ليس إلّا كونه محتاجاً إليه بحيث يتوقف عليه وجود الشيء ولا ريب أنّ المكان بالنسبة إلى الحركة كذلك.

قوله [ص ٦٤]: وليست أقدم من الحركة بالعلية

فيه إنّ الأقدمية بالعلية المعتبرة في العلة المنقسمة إلى الأربع هي الأقدمية بالمعنى الذي ذكرنا أي كونه موقوفاً عليه لا الأقدمية بالعلية بالمعنى الذي ذكره الشيخ أي المقابل للأقدمية بالطبع بأن يكون مفيداً لوجود المعلول، إذ حينئذ لا يصح تقسيمها إلى الأربع بل هو معنى آخر للأقدم بالعلية قد يستعملونه فيه، ولكن العلة التي قسموها إلى الأربع ليست بذلك المعنى.

فالصواب في الجواب أن يقال أنّ المعلول قد يحتاج إلى كثير من الأُمور ممّا لا يدخل في الأربع كالشروط والآلات والمعادن والوقت وعدم المانع والمعد فالمكان أيضاً للحركة من جملتها. وحصرهم العلة في الأربع بناء على جعلهم تلك الأُمور من تتمة العلة المادية، إذ القابل إنّما يكون قابلاً بالفعل معها، أو من تتمة العلة الفاعلية لأنّ المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك إلاّ باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع، أو جعل بعضها كالأدوات من تتمة الفاعل والبعض الآخر من تتمة القابل، فما يصحح به الحصر في سائر تلك العلل يصحح به في المكان أيضاً بالنسبة إلى الحركة فتدبر.

قوله [ص ٦٤]: عند كثير من الناس

المجوزين لقيام عرض واحد بمحلين بمعنى حلوله في كل منهما لا

بمجموعهما متمسكين في ذلك بـالاضافات المـتماثلة. ويـمكن الايـراد أيـضاً باحتمال كون الحركة حالّة في مجموع المتحرك والمسافة، ولا ضـير فـي قـيام عرض واحد بمحلين بهذا المعنى لكن قول الشيخ: «عند كثير من الناس» كأنّه يأبى عن حمله على هذا الوجه فافهم.

قوله [ص ٦٤]: وبالجملة المكان أمر لازم لموضوع الحركة

هذا مجمل الجواب الأوّل الذي ذكره قبل قوله: «وأيضاً»، وكلامه هـاهنا قريب من الصواب لكنه أيضاً ينادي بكونه لازماً وليس بعلة. وفيه ما فيه كما أشرنا إليه فتذكر.

قوله: أمّا التشكيك الخامس فإنّما يلزم ـ الخ ـ

الأوضح في جوابه أن يقال: إنّ نمو المكان مع نمو التمكن إنّما يلزم لو لم يخرج المتمكن بالنمو إلى مكان آخر موجود بالفعل وهو ممتنع، فإنّا نقول: إنّه كلّما ينمو يخرج بعض أجزائه إلى مكان آخر ويخرج عنه ما كان مالئاً له قبله ولا يلزم منه إلّا تكاثف في بعض المتمكنات ولا محذور فيه. وأمّا ما ذكره الشيخ فلا يخلو عن قصور فإنّ النامي على ما ذكره المستدل أيضاً من وجوب نمو مكانه معه لا يلزم مكاناً واحداً، بل دائماً يستبدل مكاناً بعد مكان فتفطن.

قوله [ص ٦٤]: وأيضاً فإنّ الصورة لا تحوي شيئاً

كان الفرق بين الوجهين أنّه في الأوّل يسلم أنّ الصورة حاوية ولكن يقول: إنّ المكان ليس كل حاو، بل الحاوي الذي يحوي شيئاً ما مفارقاً عن الحاوي لا يكون محلّاً له. وفي الثاني يقول: إنّ الحاوي اعتبر في مفهومه أن يكون المحوى

منفصلاً عنه غير محل له والهيولى ليست كذلك فـالصورة ليست بـحاوية أصـلاً فافهم.

قوله [ص ٦٤]: وأمّا أنّه غير حق فقد بان،

إذ قد ظهر أنّ المكان هو الذي ينتقل الجسم عنه وإليه فالطرف المـحدود للجسم ليس مكاناً له، بل إنّما يصلح أن يكون مكاناً لجسم آخر.

قوله [ص ٦٤]: لأنّ المكان ليس هو الطرف المحدد

لا يخفى أنّه لا مجال هاهنا لتوهم كون المكان هو الطرف المحدد فلا وجه لنفي الشيخ له، بل المستدل ادعى ظهور أنّ المتحرك المذكور ساكن ويلزم منه كون المكان هو البعد، إذ غير المتبدل بالنسبة إليه ليس إلّا البعد لا السطح الذي جعلوه مكاناً فالمناسب أن يقول الشيخ: لأنّ المكان ليس هو البعد الذي ذكرتموه، أو طيّ هذا الكلام رأساً والاكتفاء بما قبله وما بعده، وكأنّ غرض الشيخ المبالغة في بطلان القول بالبعد حتى أنّه لو قال أحد بعدم تبدل المكان بـالنسبة إلى هـذا المـتحرك فينبغي أن يجعل المكان هو الطرف المحدد لا البعد الذي قالوا به فتفطن.

قوله: وأمّا أنّه ليس بمتحرك فلأنّه ليس ـ الخ ـ

قيل [١٤٤] تحقيق ماهية الحركة يقتضي أن يكون إذا كان شـيء بـحيث إذا فرض كلّ آن في أثناء تغير حاله كان له فرد من مقولة لا يكون له قبل ولا بعد كان متحركاً في تلك المقولة. وأمّا كون ذلك بفعله أو بفعل غيره فـلا يـقتضيه مـاهية الحركة. انتهى.

١٤٤. القائل هو الفاضل الباغنوي في حواشي شرح الاشارات. منه رحمه الله.

ويمكن التزام كونه متحركاً بالحقيقة لكن أهـل العـرف لا يـطلقون عـليه المتحرك بناء على اعتبارهم في المتحرك ما ذكره الشيخ من كون مبدء الاستبدال منه وإن لم يعتبر ذلك في حقيقة الحركة فتأمل.

قوله [ص ٦٥]: أعني لو كانت الأُمور المحيطة به والمقارنة إياه

أي الأُمور المقارنة الخارجة عنه التي لا تكون حالّة فيه وإلّا لامتنع الحركة في الكم والكيف. والأولى أن يقال: إنّ ما ذكر من القيد إنّما اعتبر في الحركة في العرف ولم يعتبر في حقيقة الحركة كما أشرنا إليه. وأهل العـرف لم يـفهموا مـن الحركة إلّا الاينية فلا يعتبر ذلك في غيرها أصلاً فتأمّل.

قوله [ص ٦٥]: فإنّ للجسم أحوالاً

ظاهره أنّه بصدد رفع الاستبعاد عمّا ذكره من كون الجسـم فـي الصـورة المفروضة ليس بمتحرك ولا ساكن وبيان شاهد ونظير له، وحينئذ فلا يناسب ما ذكره من المثال الثاني فإنّه هو الصورة التي الكلام فيها بعينها فافهم.

قوله [ص ٦٥]: فيكون الجسم حينئذ لا ساكناً ولا متحركاً

أمّا أنّه لا يكون متحركاً فظاهر، وأمّا أنّه لا يكون ساكـناً فـلأنّ السكـون عندهم هو الكون في مكان واحد زماناً أو عدم الحركة فيه زماناً. فإذا اعتبر كونه فيه آناً فليس بسكون.

قوله [ص ٦٥]: فإنّ التحليل هو إفراد واحد واحد من أجزاء الشيء ـ الخ ـ

أي التمييز بينها مع وجود الجميع فيه لا اثبات وجود البعض على تـقدير رفع البعض، إذ لا يلزم منه وجودهما معاً في الشيء إذ ربّما وجد ذلك البعض عند

رفع الآخر ولا يكون موجوداً معه فافهم.

قوله [ص ٦٥]: فإنّما يوجبها اثبات الصورة لا توهم رفعها

قد يقال: ليس كذلك، بل يوجبها توهم رفع الصورة كما يظهر من دليل الفصل والوصل.

وفيه أنّ من دليل الفصل والوصل يظهر وجود الهيولى برفع الصورة وحدوث أُخرى مكانها، فيظهر منه وجود الهيولى مع الصورتين، ويدل ذلك على وجود الهيولى في الجسم دائماً وهاهنا ليس كذلك، بل مآل ما ذكروه إلى أنّه إذا رفع المتمكن بالكلية وفرض بقاء الأجسام المطيفة بحالها يظهر بعد آخر، وهذا لا يدلّ على وجود البعد الآخر مع وجود المتمكن كما هو مدّعاهم فتفطن.

قوله [ص ٦٥]: اللهم إلّا أن يعني بالرفع معنى آخر

أي الترك والأعراض. وحينئذ يصح التحليل باظهار وجود الشيء برفع الآخر، أي عند تركه والاعراض عنه، لكن المخالطة حينئذ باشتراك اللفظ، إذ التحليل هاهنا ليس كذلك، بل إنّما يظهر وجود البعد الآخر برفع المتمكن وفرض عدمه لا برفعه بمعنى تركه والاعراض عنه.

قوله [ص ٦٥]: ما لم يضف إليه حفظ الأجسام المطيفة

قد يقال لا ضرر في تلك الاضافة، كما لا يخفى.

وفيه أنّ مراد الشيخ: أنّ غرضكم اثبات البعد مع وجود المتمكن وما ذكر من الدليل لا يدل عليه، بل إنّما يدل على توهم بعد عند عدم المتمكّن. وهذا ما ذكره أوّلاً. وهاهنا يقول: ولا يدل أيضاً على توهمه عند عدم الآخر مطلقاً، إذ لو

عدم المتمكن مع ما يطيف به لما كان مجال التوهم المذكور. وكذا إذا انتقل شيء من الأجسام المطيفة إلى مكان المتمكن وتخلخلت إلى أن اتصل بعضها ببعض، أو (كذا) أنّه لو لم يكن إلّا متمكن واحد فعدم لم يتوهم البعد المذكور، فتوهم البعد المذكور إنّما هو في صورة خاصة من صور عدم المتمكن فأين هو من غرضكم في اثبات البعد فتأمّل.

قوله [ص ٦٥]: ولولا التقدير

أي لو لم يكن الغرض اثبات بعد مقدر محدد لما احتيج إلى اعدام جسم في تخيل البعد، إذ الوهم والخيال يحكمان بفضاء غير متناه دائماً كان جسم فرفع أم لا.

قوله [ص ٦٥]: ومع هذا كلّه

غرضه إلى هنا أنّ دليلهم لا يفيد إلّا توهم بعد عند فرض المتمكن، ولا يدل على وجوده مع وجود المتمكن كما هو المدعى. وهاهنا يقول: إنّ هذا المفروض ربّما كان محالا، وحينئذ لا يدل دليلهم على وجود البعد على شيء من التقادير الممكنة في نفس الأمر، بل غاية ما يدل عليه وجوده عند توهم أمر لا يبعد استحالته، وعلى تقدير استحالته أمكن أن يكون تابعه أيضاً محالاً فافهم.

قوله [ص ٦٥]: ويكون الرفع حينئذ

أي في الوجهين بمعنى الترك له والاعراض عنه أي بمعنى أنّه إذا تركنا كلّاً منهما وأعرضنا عنه يكون في الجملة شيء غيره لا بمعنى أنّه إذا عدم ذلك يوجد شيء غيره كما يلزم من دليلهم هاهنا.

قوله [ص ٦٦]: على أن يفهّم العامة

أي ما ذكرنا من قولهم في البعد والبسيط كليهما إنّما هو بعد تفهيمهم المعنيين، إذ لا فتوى لهم في لفظ لم يفهموا معناه إلّا بعد تفهيمه لهم فافهم.

قوله [ص ٦٦]: وهذا التصويب شهوة من الشهوات

لا يخفى ما في كلام الشيخ هاهنا من التطويل بلا طائل، إذ ظاهر أنّ مراد المستدل ليس إلّا أنّ وجود المكان لكل جسم ضروري وهو إنّما يستقيم على القول بالبعد دون السطح الحاوي، فإنّ دلائلهم إنّما هي على القائلين بالسطح كما أشار إليه الشيخ هناك بقوله: وهم يخاصمون خاصة أصحاب السطوح.

وأيضاً قالوا في هذا الدليل: ومذهب أصحاب البسيط الحاوي يوجب أن يكون من الأجسام ما لا مكان له، وحينئذ لا يرد عليهم إلّا منع المقدمة المذكورة، وأمّا سائر ما ذكره الشيخ فلا محصل له. هذا.

ولا يخفى أنّ كلامهم في بحث اثبات كون المكان طبيعياً ينادي بالقول بالمقدمة المذكورة، فافهم.

قالوا: لو خلي الجسم وطبعه لكان له مكان ضرورة، إذ لا يمكن جسم لا في مكان، ولا يمكن حصوله في جميع الأمكنة. ثم بينوا أنّه لا يمكن استناده إلّا إلى الطبيعة فالمكان طبيعي، وعلى هذا فكيف يمنعون المقدمة المذكورة هاهنا.

وأمّا ما قيل [١٤٥]: من أنّ لهم أن يخصّوا قولهم: «كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان» بالأجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له.

١٤٥. القائل هو الشارح الجديد للتجريد في شرحه ص ٢١٣.

ففيه أنّه حينئذ يصير دليلهم في غاية السخافة، إذ معنى التخلية وطبعه على ما ذكروه هو فرضه بعد وجوده خالياً عن جميع ما يمكن خلوّه من الأُمور الخارجة. وظاهر أنّه إذا كان المكان هو السطح فمع فرض الجسم كذلك لا نسلّم ضرورة كون الجسم في مكان وإن كان من الأجسام التي لها مكان في الواقع، إذ مكانه أمر خارج عنه، ولا نسلّم كونه من ضرورياته، إذ ربّما جاز وجوده بلا حاو يحويه لكنه اتفق وجوده في الحاوي فمتى فرض خلوه وطبعه لم يكن له حاو فتأمّل.

قوله [ص ٦٦]: وكان البعد المفطور موجوداً

لا يخفى أنّ بعد ثبوت المقدمة المذكورة وما فرض بعده من عدم امكان أن يكون لكل جسم مكان هو الحاوي أو غيره ممّا يتوهم كونه مكاناً غير البعد يثبت وجود البعد المفطور، فلا حاجة إلى فرضه أيضاً.

وأيضاً لا يقبل المنع بعد ثبوت الأولين فلا يصح قول الشيخ: «فإمّا وليس شيء من ذلك واجباً» إذ ظاهره منع كل من الثلاثة التي ذكرها.

لا يقال: المراد بشيء من الأشياء المتوهمة مكاناً ما وقع توهم ذلك في حقه، وحينئذ لا يلزم من عدم عموم الحاوي والأشياء المذكورة وجود البعد، إذ ربّما لم يوجد البعد ويكون المكان شيئاً آخر مما لم يقع توهم ذلك في حقه.

لأنّا نقول: حينئذ بعد ثبوت وجود البعد أيضاً لا تمسّنا الحاجة إلى القول بأنّ المكان هو البعد لجواز أن يكون شيء آخر غيره ممّا لم يتوهم ذلك في حقه.

ولو قيل: بعد وجود البعد لا ريب أنّ ما نفهمه من المكان ليس هو إلّا ذلك

ولا يعقل حينئذ رفضه وجعل المكان أمراً آخر بخلاف ما إذا لم يثبت وجوده، فنقول حينئذ يكفي اشتراط وجود البعد للحكم بكونه مكاناً ولا حاجة إلى ما فرضه أوّلاً من عدم عموم الحاوي وغيره من الأشياء المتوهمة. إلّا أن يقال: إنّ مع وجود البعد أيضاً لا يمكن الحكم بكونه مكاناً ما لم يبطل كون السطح مكاناً، فإنّه أيضاً احتمال ظاهر، وكذا غيره ممّا توهم كونه مكاناً. وأمّا بعد ابطال جميع ذلك وثبوت وجود البعد فلا مجال حينئذ لاحتمال أن يكون المكان شيئاً آخر مجهولاً لم يتوهم ذلك في حقّه.

وكأنّه لا يخلو عن تعسف فتأمّل.

قوله [ص ٦٦]: فما أشد تحريفنا

أي عن الحق في التمحل المذكور.

وفي بعض النسخ: «تحريضاً» من الحرض وكأنّه تحريف، وعلى تقدير صحته فكان المعنى أنّ مع عدم ثبوت شيء من ذلك يكون التمحل المذكور بمجرد شدة تحريضنا أنفسنا عليه ليكون كل جسم في مكان من غير داع وسبب يلجئنا إليه فافهم.

قوله [ص ٦٦]: ولنسلم أيضاً أنّ كل جسم في مكان

كأنّه تصريح بما أشار إليه آنفاً من منع عدم عموم شيء آخر يصلح لأن يكون مكاناً غير البعد. وعلى تقدير حمل الأشياء المتوهمة فى كلامه سابقاً على ما وقع فيه توهم كونه مكاناً كما ذكرنا آخراً يمكن أن يقال: إنّه سلّم أوّلاً على الفروض الثلاثة كون البعد مكاناً، وهاهنا أشار إلى امكان منع ذلك أيضاً، إذ بعد

الفروض المذكورة أيضاً يمكن أن يكون المكان شيء آخر عام لكل جسم مما لم يقع في حقه توهم كونه مكاناً، وحينئذ فيكون اشارة ما ذكرنا في الحاشية السابقة بقولنا: «لأنّا نقول» ويستقيم حينئذ ما ذكره.

لا يقال: وعلى الوجهين فلا يخفى ما في هذا الايراد من التعسف، إذ لا ريب بعد ثبوت البعد إنّ المكان ليس هو إلّا ذلك، فاحتمال أن لا يكون هو مكاناً ويكون لازماً لأمر عام يكون هو المكان دون لازمه سخيف جداً فتأمّل.

قوله [ص ٦٦]: فإن عنى بهذا القول

لما ذكر أوّلاً أنّ مقدمة عموم المكان ممّا لم يثبت، أشار هاهنا إلى أنّه إن كان بناؤها على رأي الجمهور وحكم العامة فليس ذلك بحجة ولا عبرة به.

قوله [ص ٦٦]: بعد الفطرة العقلية والوهمية

أي أنّهم بعد حكمهم بحسب الفطرة بمقدمات بعضها عقلية وبعضها وهمية ينصرفون عن الوهمية منها بتبصير وتعريف يرد عليهم بعد ذلك. ولا يبعد أن يقرأ: «بعدّ» بالباء الجارة والعدّ بتشديد الدال، أي بتقسّم الفطرة إلى العقلية والوهمية، وعدّ كل قسم منهما وتمييزه عن الآخر فبذلك التبصير والتعريف ينصرفون عن هذين الرأيين وما شاكلهما من الوهميات فتبصر.

قوله [ص ٦٧]: ثم لو كان هذا أيضاً

تكرار لما سبق منه وقد عرفت أنّه لا يستحق الذكر فضلاً عن الاعادة والتكرار.

قوله [ص ٦٧]: وليعلم أنّ طلب النهاية على وجهين

وحينئذ نقول: إن كان مرادهم بطلب النار والأرض مكـاناً بكـليتهما هـو الوجه الأوّل أي أن يدخلا فيه بحجمهما فلا نسلّم ذلك، بل إنّما يطلبان أن يلاقيهما ملاقاة محاط بالمحيط، وإن أراد أنّهما يطلبانه على الوجه الثاني فلا نسلّم حينئذ استحالة أن يطلبا نهاية الجسم الذي فوق أو تحت وهو ظاهر.

قوله [ص ٦٧]: ثم ليس إذا لم يطلب النهاية

قد عرفت أنّ كلامهم إنّما هو مع أصحاب السطح وحينئذ لا يرد عليهم هذا الايراد.

قوله [ص ٦٧]: فالجواب عن المبني منها على التخلخل ـ الخ ـ

لا يخفى أنّهم قد تمسّكوا في حجتهم بتخلخل الأجسام وتكاثفها من غير دخول شيء أو خروجه. فالظاهر أنّهم تمسكوا بالتخلخل والتكاثف الحـقيقيين، فما ذكره الشيخ من القسم الأوّل للتخلخل والتكاثف ليس في مقابل حجتهم إلّا أن يبني كلامه على أنّهم لما لم يتعرضوا لاثبات التخلخل والتكاثف على ما ذكروه، فالظاهر أنّ بناء كلامهم على ما يرى من التخلخل والتكاثف الشائعين. فأجـاب بأنّ ما نرى منهما إنّما هو بدخول الهواء وخروجه ولما لم يروا الهواء شيئاً فظنوا التخلخل والتكاثف من غير دخول شيء أو خروجه. وأمّا إذا تـمسكوا بـاثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين، فحينئذ يجاب بما أشار إليه في القسم الثاني من أنّ المقدار عارض للجسم فلم لا يجوز تبدله عليه بأسباب تقتضي ذلك فلا يلزم منه وجود الخلأ فتأمّل.

قوله [ص ٦٧]: فإن لم يتبيّن في هذا الموضع لم يضرّ

لا يخفى أنّه إن لم يتبين هذا في هذا الموضع فالأمر كما ذكره من أنّه لا يضر المجيب، لكن يمكن للمستدل أن يبين في هذا الموضع وقوع التخلخل والتكاثف الحقيقيين بما استدلوا به عليهما في موضعه، وحينئذ يلزم على المجيب أن يأتي بجوابه بما أشار إليه الشيخ.

والحاصل أنّ ما يفهم من كلام الشيخ من أنّ اثبات هذا القسم أمر ينفع في جواب حجتهم، لكن إن لم يتبين هاهنا لم يضر أيضاً، إذ حينئذ ينحصر في القسم الأوّل. ويجاب عنه بما (كذا) ذكر فيه ليس كذلك، بل اثبات هذا القسم إنّما هو مما ينفع المستدل ولا نفع له للمجيب بل بعد اثباته يلزم عليه الجواب فافهم.

قوله [ص ٦٧]: ولو كان ذلك صحيحاً

قد عرفت أنّه يمكن توجيه كلامهم بوجه لا يرد عليه ما أورده الشيخ فتذكّر.

قوله [ص ٦٧]: ولو كان الغذاء إنّما ينفذ في الخلأ

قد ذكرنا هناك أنّه يمكن توجيه كلامهم بوجه لا يرد عليه ما ذكره الشيخ وذكرنا أيضاً الجواب عن حجتهم بعد ذلك التوجيه فتذكر.

قوله [ص ٦٧]: إلى استحلاف جسم بدل ما يقتطع منه وفي حجمه سبيل

أي جسم يكون بدل ما يقتطع منه ويكون في حجمه حتى يملأ مكانه بلا زيادة ولا نقصان. وقوله: «سبيل» مفعول أقيم مقام فاعل بجعل واو في قوله: «أو ينبسط أنبساطاً» بمعنى «إلّا أن» أو «إلى أن».

قوله [ص ٦٧]: ولزوم سطحه لما يليه في جهة

أُخرى فلا يمكن استخلاف بدل ما جذبه من تلك الجهة وقوله: أطاع القاسر

جزاء لقوله: فإذا كان .

قوله: فلم لا يأبى الهواء الآخر .

فإنّ كل شيء عندهم في الخلأ فمكان الهواء مطلقاً خلأ عندهم فإن كان ذلك الخلأ يأبى الهواء فيجب أن يأباه كل خلأ فلا يوجد الهواء أصلاً.

قوله: وإن كان الماء يأباه

لم يظهر لي معنى محصل لهذا الكلام وغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه: إنّه إن كان الماء الذي يكب عليه القارورة التي يقصد دخولها يأبى عن تمكن الهواء فيما يقصده فلذا يخرج منها الهواء بالتبقبق المذكور فلم إذا أحكم مص القارورة حتى يخرج من الهواء ما يمكن أن يخرج وكبت سريعاً على الماء دخله الماء من غير أن يخرج منها شيئاً من الهواء؟ فعلم أنّ الماء لا يأبى الهواء ولا يكون سبباً لاخراجه.

ولا يخفى ما فيه فإنّ الماء ربّما كان آبياً عن وجود الهواء الزائد في القارورة التي ملأ ما وجد منها من الخلأ ولم يبق له خلأ يدخل فيه لا عن مطلق الهواء وفي الصورة التي فرضها خرج الهواء الزائد ووجد فيها الخلأ الذي يقصده الماء فلا يلزم اخراج الماء شيئاً من الهواء عنها.

نعم يمكن أن يقال: إنّ اخراج الهواء إن كان من الماء ليدخل فيما يوجد فيه من الخلأ فلم إذا كبت القارورة على الماء من غير نفخ أو مص لا يدخل فيها الماء فإنّه إن وجد فيها الخلأ فيجب أن يدخله الماء، وإن لم يوجد وملأها الهواء فيلزم أن يخرج الماء بعض الهواء ويدخل مكانه.

وأيضاً لو كان الماء سبباً لاخراج الهواء ليدخل مكانه فينبغي أن يخرج كل هواء القارورة ويدخلها ملأها ماء. بل ينبغي أن يخرج الهواء عن مكانه بالكلية ويخلفه فيه. إلّا أن يقال: إنّ الماء لا يقصد الخلأ مطلقاً، بل إنّما يقصد خلأ كان في الغالب خلأ واتفق أنّ ملأه هواء فحينئذ يخرج عنه الهواء ليخلف مكانه فحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرنا لكن يبقى الكلام في كون بعض الخلأ يبقى خلأً غالباً دون بعض مع تشابهه فتأمّل.

قوله [ص ٦٨]: فلم إذا أحكم المصّ ثم ترك

كأن تركه قليلاً ليخرج ما يخرج من الهواء بميل حدث فيه من المص.

قوله [ص ٦٨]: فإن كان الخلأ يأبى أن يشغله الهواء

دليل آخر على بطلان الشق السابق وهو أن يكون الخلأ يأبى الهواء وذلك لأنّ الخلأ إذا كان يأبى الهواء فيجب أن يأبى جذب الماء بطريق أولى لأنّه اكثف من الهواء فمع الهواء أقرب بكونه خلاء منه مع الماء. وأيضاً عدم الجذب أهـون عليه من الدفع فإذا قدر على دفع الهواء فكان يقدر على عدم جذب الماء بطريق أولى فما وجه جذبه الماء وإذا لم يكن دخول الماء إليه بسبب جذب الخلاء له فلا وجه لنفوذ الماء فيها إذ الماء لا يصعد بالطبع.

وقوله [ص ٦٨]: فلعلّ الخلأ ينفض الهواء ... وإمساك الثقيل المشتمل عليه أسهل (أصعب) ـ الخ ـ

اشارة إلى توجيه لكلامهم أي فلعلهم قالوا: إنّ الخلأ ينفض خصوص الهواء بطبعه لا لإباءه عن كل ما يملأه ويجذب أيضاً بالطبع لخصوص الماء، وحينئذٍ لا

يرد عليهم ما ذكر، لكن يرد حينئذٍ أنّه إذا كان الخلأ جاذباً للماء فلم يترك أن ينزل الماء المنفوش في خلل الهواء الخالية فإن كان نزوله بسبب غلبة ثقله على جذب الخلأ فلم لا يغلب ثقل الماء المكبوب عليه القارورة على جذب الخلأ فيجذبه مع ثقله كسائر المياه المنفوشة ولم صار امساك الثقيل المشتمل عليه أصعب من اشالة أي من دفع الثقيل الخارج عنه وجذبه إليه مع أنّ الأمر بالعكس إذ امساك الشيء ما فيه أهون من رفع شيء خارج عنه إليه ويمكن أن يحمل قوله: «وامساك الثقيل» على أنّه على سبيل الاستفهام الانكاري. وفي بعض النسخ «أضعف» بدل «أصعب» وعلى هذا فالمعنى ظاهر.

قوله [ص ٦٨]: فإذا زال انبسط إلى حجمه

ومع الانبساط لا تسعه القارورة فيخرج عنها ما يزيد عن ملئها وأمّا دخول الماء فيها فلما ذكره بقوله: «ولأجل أنّ هناك ـ الخ ـ».

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ عند خروج الهواء الزائد يخرج أيضاً بعض الغير الزائد أمّا بمجرد المشائعة أو لشدة امتزاج بين بعض أجزائهما أو لأنّه لما كان يتحرك الهواء بشدة النفخ إلى أن يخرج من الجانب الآخر فلما وصل إليه بشدة ووقع بينهما المصادمة بقوة يرجع الهواء بالمصادمة المذكورة ويخرج من الجانب الآخر للقارورة أزيد مما كان لابد من خروجه فيخلف الماء بدل ما خرج من الزائد فتأمّل.

قوله [ص ٦٨]: إن كان ممنوعاً

كذا في أكثر النسخ. والظاهر: «وكان» بالواو بدل «إن»، وفي بعض النسخ «كان» بدونهما ولا يخلو عن وجه.

وقوله [ص ٦٨]: فاقتضى السخونة

معلل لما سبقه من التعليل.

قوله: فلهذا ما نشاهد .

هذا ما كان الكلام فيه. وقوله: كما لو سد فم القارورة تنظير وتمثيل له.

قوله [ص ٦٨]: فيلبّد الموج بين المندفع وغير المندفع

يلبّد من باب التفعيل أي يداخل أحدهما بالآخر من قولهم تلبّد الصوف ونحوه تداخل ولزق تبعضه ببعض.

وفي بعض النسخ: فيتلبّد من باب التفعُّل أي يقف الموج هناك ولا يتجاوزه من قولهم تلبّد الطائر بالأرض جثم عليها أي لزمها ولم يبرج منها.

وفي بعض النسخ: يبلّد أو يتبلد بتقديم الباء على اللام والمعنى أيضاً أحد الوجهين من قولهم: بلد بالمكان بلوداً أقام ولزمه وأبلده أياه ألزمه والتبلد ضد التجلد فهو بليد وأبلد.

قوله [ص ٦٨]: ويضطر إلى قبول حجم أصغر

فإنّه لما وقع هناك تداخل المندفع في غير المندفع فلا بد من قبولهما حجماً أصغر لئلا يحتاج إلى الاندفاع عن ذلك المكان.

قوله [ص ٦٨]: يحدث من ذلك وقوف معتدل عند قوام معتدل

أي يحدث من ذلك الدفع والانجذاب الذي ذكرنا في الجهتين وقوف معتدل للمتموج عند قوام معتدل لا يزعجه الموج عن مكانه فلا يلزم ما ذكروه من تموج كل العالم بحركة متحرك بعنف فافهم.

الفصل العاشر

قوله [ص ٦٨]: بوجه من الوجوه

أي وجوداً دفعيّاً أو تدريجياً.

قوله [ص ٦٨]: فمنهم من جعله جوهراً قائماً بذاته.

ومنهم من جعله عرضاً قائماً بالحركة مقدارا له وهو المختار عند الشيخ كما سيجى، ولذا اكتفى بذلك عن ذكره هاهنا.

قوله [ص ٦٩]: وجب أن يكون الماضي والمستقبل منه موجودين معاً

هذا إنّما يلزم لو كان الزمان موجوداً دفعة في آن وأمّا إذا كان له وجود تدريجي غير قارّ فلا وقد عرفت في بحث الحركة أنّه لا دليل على نفي الوجود التدريجي وكان هذا حاصل ما سيذكره الشيخ من الجواب.

قوله [ص ٦٩]: أو واقعة على سبيل الساعات والأيام

لم يتعرض لابطال هذا الشق وكأنّه أحاله على ما ذكره في ابطال الشق الأوّل فإنّ الساعات والأيام أيضاً تنقسم إلى الحاضر والمستقبل والماضي وقد أبطل وجود كل منها أو يقال مثل ما ذكره أو لا أنّه لو كانت الساعات والأيام

موجودة لكانت أجزاؤها موجودة معاً وهو محال والجواب الجواب.

قوله [ص ٦٩]: فكل منهما باتفاق من مثبتي الزمان معدوم

فيه، أنا لا نسلّم إلّا اتفاقهم على أنّهما معدومان في الآن الحاضر ولا يلزم منه عدمهما مطلقاً فإنّ الماضي موجود في الماضي أي في نفسه من غير حاجة إلى زمان آخر وكذا المستقبل. وهذا أيضاً خلاصة ما سيذكره الشيخ من الجواب.

قوله [ص ٦٩]: لم يخل إمّا أن يعدم

جوابه كما سيذكره الشيخ منع الحصر في القسمين بل عدمه في نفس الزمان الذي بعده بمعنى أنّه معدوم في كل آن فرض من ذلك الزمان وليس له آن أوّل فكلما فرض فيه آن فهو معدوم فيه ويمكن فرض آن آخر أيضاً قبله يكون معدوماً فيه وبينهما زمان وكذا بين كل آن فرض والآن المفروض أوّلاً ولا يمكن فرض آن متصل بالآن الأوّل حتى يكون لعدمه آن ابتداء فافهم.

قوله [ص ٦٩]: فكيف يصح وجود ما يحتاج إلى طرف هو معدوم

عدم طرف الشيء لا يضر بوجوده فإنّ طرف الشيء حدّ له وليس بجزء منه ولا يحتاج إليه في وجوده بل هو متصل واحد لا طرف له في الخارج وإنّما يتوهم بانفصاله بوجه من الوجوه فلا استبعاد في وجود الزمان بدون وجود طرفه فتأمل.

قوله [ص ٦٩]: فكيف يكون الشيء واصلاً بين موجود ومعدوم

أراد بالشيء الواصل بين الموجود والمعدوم الزمان باعتبار ما ذكره أنّ أحد طرفيه لابد أن يكون معدوماً، أو باعتبار أنّ كل قطعة فرض وجودها منه فلابد مع وجود بعضها من عدم بعضها أيضاً فهي واصلة بين الموجود والمعدوم أي

فيها اتصال الموجود بالمعدوم وتركّب الموجود من المعدوم. وعلى الوجهين فجوابه منع استحالة ذلك، لما عرفت أنّ عدم طرف الشيء لا يضر بوجوده واتصال الموجود بالمعدوم إنّما يستحيل في الموجود القارّ وأمّا الموجود الغير القارّ فله وجود متصل تدريجي وعدم كذلك أيضاً[١٤٦] في زمان واحد ولا استحالة فيه فتأمل.

قوله [ص ٦٩]: فيلزم أن يكون أزمنة بلا نهاية معاً.

لم يتمسك باستحالة لا نهاية الأزمنة أو الحركات، بل لزم منها لا نهاية المتحركات التي هي الأجسام معاً وحكم باستحالتها لئلا يمنع وجود ترتب بين تلك الأزمنة أو الحركات فلا يستحيل لا تناهيها عند الحكيم بخلاف ذلك في الأجسام الموجودة معاً لاستحالة لا تناهيها وإن لم يكن بينها ترتب للأدلة الدالة على تناهي الأبعاد فتدبّر.

قوله [ص ٧٠]: وكيف لا يكون جوهراً وهو واجب الوجود

لا يخفى فساده فإنّ واجب الوجود هو الذي يمتنع عليه العدم رأساً. وما ذكروه من الدليل على تقدير تمامه لا يدل إلّا على امتناع العدم السابق واللاحق عليه ولا يدل على امتناع عدمه بالكلية أزلاً وأبداً ومع جواز هذا العدم لا يكون واجب الوجود.

نعم يمكن التمسك بهذا الدليل على عدم وجوده في الخارج بناءً على ما ثبت ضرورة من الشرع أنّه لا قديم في الوجود غيره تعالى. إلّا أن يقال بوجوده بعد حدوث الأفلاك بالحركات وكونه اعتبارياً موهوماً قبل ذلك وأنّه يكفي لقبلية

---

١٤٦. سواء كان الزمان خارجاً عنه كما في الحركة أو نفسه كما في الزمان فافهم. منه رحمه الله.

عدمه عليه وقوعه في الزمان الموهوم وإن لم يكن حينئذٍ موجوداً لكن حينئذٍ كأن اثبات وجوده بعد ذلك دونه خرط القتاد فتأمّل.

قوله [ص ٧٠]: لأنّك ترفعه قبل شيء أو بعد شيء

المشهور في تقريره أنّه لو عدم فيكون عدمه قبله أو بعده، وعلى التقديرين فيكون عدمه في زمان فيلزم وجود الزمان عند فرض عدمه.(١٤٧)

وأمّا ما ذكره الشيخ [في عبارة المتن] من كون رفعه قبل (١٤٨) شيء أو بعد شيء آخر فكأنّ مراده بالشيء الأوّل هو ابتداء الزمان وبالشيء الثاني هو انتهاؤه. وحينئذ فيرجع إلى ما ذكروه. أو أراد به الأشياء الموجودة في الزمان إذ لو أثبت له العدم السابق فيكون عدمه قبل تلك الأشياء، أو اللاحق فيكون بعدها فافهم.

قوله [ص ٧٠]: وما لا يجوز أن يرفع وجوده فليس بعرض

لا يخفي أنّ عدم جواز رفع وجوده بالمعنى اللازم لدليلهم لا ينافي العرضية، إنّما المنافي له عدم جواز رفعه بالكلية.

قوله [ص ٧٠]: أي دورة واحدة

أي جعلوا كل دورة كاملة زماناً ولم يجعلوا أجزاءها المفروضة زماناً.

قوله [ص ٧٠]: بل تؤخذ على أنّها جزء متقدم

---

١٤٧. وقالت طائفة إنّ الزمان جوهر أزلي وكيف لا يكون جوهراً و هو واجب الوجود فإنّ وجوده بحيث لا يحتاج فيه إلى اثبات بدليل بل كلما حاولت أن ترفع الزمان وجب أن تثبت الزمان لأنّك ترفعه قبل شيء أو بعد شيء آخر ومهما فعلت ذلك فقد أوحدت مع رفعه قبلية أو بعدية فيكون قد أثبتّ الزمان. هذه عبارة أُخرى [لما في المتن].

١٤٨. من كون وجوده قبل ... خ ل .

أي جنس لها.

قوله [ص ٧٠]: مسافة أطول في زمان أقصر

الظاهر في تعريف السريع كما سيجيء من الشيخ في المقالة الرابعة في فصل مضامة الحركات ولا مضامتها[١٤٩] أن يقال: إنّه هو الذي يقطع مسافة أطول في زمان مثل أو الذي يقطع المثل في زمان أقصر وأمّا ما ذكره هاهنا فكأنّه أراد بقوله: «في زمان أقصر» في زمان حركة أقصر فأجرى وصف المضاف إليه على المضاف.

ويمكن أن لا يجعل التركيب توصيفيّاً بل اضافيّاً فيكون الأقصر هو الحركة ولا حاجة إلى ارتكاب تجوّز في التوصيف.

ويمكن أيضاً أن يكون ما ذكره تعريفاً لسريع خاص وتمييزاً له عن بطيء خاص أي تعريفاً للسريع من متحركين معينين وحينئذٍ فيجوز أن يكون سريعهما هو الذي يقطع مسافة أطول في زمان أقصر على التوصيف بلا تجوّز.

أو يقال: إنّه تعريف لنوع من السريع وهو الكامل في السرعة على أنّ كل سريع كذلك بالنسبة إلى بعض ما هو بطيء بالنسبة إليه وإن لم يصدق ذلك عليها بالنسبة إلى كل ما هو بطيء بالاضافة إليه فافهم.

قوله [ص ٧١]: لأنّها تقطع مع قطع حركة أُخرى أعظم

فيكون أسرع من الحركة الأُخرى فيصدق عليه ما ذكر من حدّ السريع فيؤخذ الزمان فيه على أنّه فصله فكيف يكون عين الزمان. وأمّا ما يتكلم فيه بعد

---

١٤٩. الشفا. الطبيعيات ص ١٣٠.

فكأنّه هو ما بينه بقوله: «وهذه المعية ـ الخ ـ». فبناء كلامه:

أوّلاً على الزام الأسرعية مما ذكره والتمسك بعده بأخذ الزمان في تعريف السريع على أنّه فصل له.

وثانياً على الزام كونها في زمان من المعية التي ذكرها فكيف يكون عين الزمان.

وإنّما حملنا كلامه على ما حملنا لأنّي لم أجد في كلامه في هذه الفصول شيئاً تكلم به مما يدل على بطلان كون الزمان هو خصوص الحركة الفلكية غير ما ذكره هاهنا ولو وجد أحد شيئاً من ذلك في كلامه فيما يأتي فله أن يحمل ما يتكلم فيه بعد على ذلك، ويحمل قوله: «وهذه المعية» من تتمة السابق كما هو ظـاهره ويكون وجهاً واحداً لابطال كون الزمان هو الحركة الفلكية باعتبار دلالة ما ذكر من المنع على كونهما في زمان واحد من غير أن يتمسك بما ذكر سابقاً من تعريف السريع وحينئذٍ فحكمه بأنّ حكم الحركة الأولى الفلكية هذا الحكم بعنيه ثم بيانه بوجه آخر غير ما ذكره سابقاً باعتبار تقارب التقريرين وللاشارة إلى أنّه يمكن تعريف السريع بهذا الوجه أيضاً والزام أخذ الزمان فيه من المعية المذكورة. فتأمّل.

قوله: بما هو متقدم أو متأخر لا يختلف

أي لا يمكن أن يصير المتقدم متأخر أو بالعكس وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك يختلف فيجوز أن يصير متقدماً ومتأخراً.

قوله [ص ٧١]: كالطوفان والقيامة

فيه أنّ الزمان على ما ذكروه ليس كل ماض أو مستقبل حتى يلزم كون

الطوفان أو القيامة زماناً بل كل ما كان في طبيعته أن يكون له دائماً شيء ماض وشيء مستقبل كالحركة وظاهر أنّ الطوفان والقيمة ليستا كذلك. فالظاهر الاكتفاء بمنع الكلية المذكورة والاستناد بأنّه يعتبر مع ذلك أن يكون له ذلك لذاته والحركة ليست كذلك ويكفي له شاهداً على هذا الاعتبار ما ذكره من الأدلة على نفي كون الحركة زماناً فتأمل.

قوله [ص ٧١]: بقياس من موجبتين في الشكل الثاني

لا يخفى أنّه إذا كان احدى المقدمتين فيه «أنّ كل جسم في فلك» على ما ذكره الشيخ فالمقدمة الأُخرى هي «أنّ كل جسم في زمان» لينتج منهما أنّ الزمان هو الفلك وعلى هذا فالقياس من الشكل الثالث على ما في بعض النسخ لكن النتيجة ليست هي ما تخيلوه بل أنّ بعض ما في الزمان في الفلك فقول الشيخ: «بقياس من موجبتين في الشكل الثالث» ليس فيه اشارة إلى فساد قياسهم كما هو الظاهر من سياقه بل إلى كيفية قياسهم وأحال فساد ظنهم باعتبار عدم انتاج قياسهم ما ظنوه على الظهور.

وفي عامة النسخ: «من الشكل الثاني» وعلى هذا يجب أن يقال: إنّ ما ذكره الشيخ ليس أصل مقدمة قياسهم بل عكسها، والغرض بيان حاصل المعنى والقياس هكذا: الزمان فيه كل جسم والفلك فيه كل جسم لينتج أنّ الزمان هو الفلك وعلى هذا فقول الشيخ: «بقياس من موجبتين» محمول على ما هو الظاهر منه من الاشارة إلى فساد ظنهم باعتبار عدم انتاج الموجبتين في الشكل الثاني.

وأمّا ما ذكره من العلاوة فهو على التقدير الأوّل بيان لفساد ما ذكروه من الكلية في الواقع وإن لم يكن مما يضرّ بقياسهم إذ يكفي في الشكل الثالث كلية

احدى المقدمتين وأمّا على التقدير الثاني فربّما يتخيل أنّـه لبـيان عـدم تكـرار الأوسط فإنّ الزمان فيه كل جسم والفلك فيه بعض الأجسام.

وأنت خبير بأنّ لقائل منهم أن يحذف الكل والبعض بأن يقول الفلك فـيه الجسم والزمان فيه الجسم أو يذكر البعض فيهما فتندفع العـلاوة. فـالظاهر أنّـها حينئذٍ لبيان فساد ما ذكروه من الكلية في الواقع.

وعلى التقديرين ففيها أيضاً اشارة إلى أنّه حينئذٍ لا مجال لما توهموه من النتيجة أصلاً فإنّه إذا كان الزمان فيه كل جسم والفلك ليس فيه كل جسم بل بعض الأجسام فكيف يتوهم اتحاد الزمان والفلك بل هو دليل على مغايرتهما فتأمّل.

الفصل الحادي عشر

قوله [ص ٧٢]: فنقول من البين الواضح ... ـ الخ ـ

تلخيص هذا الدليل أنّ كل حركة فرضت في مسافة معينة على حد معين في السرعة والبطؤ يمكن قطع تلك المسافة بها ويمكن أيضاً قطع كل من نصفيها بها ولا شك أنّ امكان قطع كل من نصفيها بها جزء إمكان قطع الكل فلإمكان قطع الكل أي لقطعه الممكن امتداد أعظم من امتداد امكان قطع كل من النصفين أي من امتداد القطعين الممكنين فلابد لهذا الامتداد من مقدار فمقداره إمّا باعتبار المسافة لا غير أو له مقدار آخر لا سبيل إلى الأوّل إذ لو انحصر مقداره في مقدار المسافة فإذا فرض قطع تلك المسافة بأسرع منها أو أبطأ فينبغي أن يكون مقدار قطعها موافقاً لمقدار القطع المفروض أوّلاً.

وكذا الكلام في نصفيها مع أنّه ليس كذلك ضرورة أنّ مقدار قطع الأسرع أقل ومقدار قطع الأبطأ أكثر وأيضاً إذا فرض أن يبتدي حركتان معاً وينتهيا معاً ويكون أحديهما أسرع من الأُخرى فلا ريب فى توافقهما في المقدار في الجملة مع اختلافهما في مقدار المسافة فعلم أنّ للحركة مقداراً آخر وهو الذي نسميه الزمان.

وعلى ما قررنا فلا يتوهمنّ أنّ اقحام الامكانات وجعلها منقسمة باعتبار أنّ المقدار المذكور مقدار لها حقيقة إذا الزمان عندهم مقدار الحركة لا لامكانها بل إنّما هو لأنّ الحركات المفروضة لا يجب تحققها بالفعل فاكتفى بامكانها. وأمّا تفسير الامكانات بالامتدادات على ما فعله السيد الشريف في شرح المواقف[١٥٠] فكأنّ فيه مسامحة ولا يناسبه كلام الشيخ فإنّه بعد ما أثبت الامكانات تعرض لاثبات كونها منقسمة فلا يناسب حمل الامكان على الامتداد لظهور أنّ الامتداد قابل للانقسام فتدبّر.

وأورد الإمام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الدليل شكوكاً ثلاثة:

الأوّل أنّكم بنيتم اثبات الزمان على صحة امكان وجود حركتين تبتدئان معاً وتنتهيان معاً وهذه المعية لا يمكن تفسيرها إلّا بالمعيّة في الزمان، فإذن لا يمكنكم اثبات الزمان إلّا بهذه المعية ولا يمكنكم اثبات هذه المعيّة إلّا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور.

والثاني أنّكم بنيتم دليلكم على صحة وجود حركتين أحديهما أسرع والأُخرى أبطأ والسرعة والبطؤ لا يمكن اثباتهما ولا تعلقّهما (كذا) إلّا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم الدور أيضاً.

الثالث أنّكم لما حاولتم الجواب عن قول من يقول: الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان والقابل للزيادة والنقصان له بداية فللزمان الماضي بداية فقلتم في الجواب عنه: إنّ الزمان الماضي غير موجود مجموعه في وقت من الأوقات وما لا يكون موجوداً لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان، فإذا كنتم تمنعون

---

١٥٠. شرح المواقف ج٦ ص٩١.

من صحة الحكم بالزيادة والنقصان على هذا الامكان عند محاولة الخصوم بيان تناهيه فكيف تحكمون عليه الآن بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة اثباته وهل هذا إلّا تناقض.

والجواب عن الأوّل والثاني لا يتم إلّا بأن نقول: إنّ العلم بأصل وجود الزمان علم أولي بديهي، والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجوداً بل المطلوب حقيقته المخصوصة وهو كونه مقداراً للحركة، ولذلك فإنّ الشيخ قال في النجاة: «إذا كان يوجد في هذا الامكان زيادة ونقصان متعيّنان وجب أن يكون هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة»[١٥١] فالشيخ ما أنتج من قبول هذا الامكان للزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً، بل أنتج منه كونه مقداراً [مطابقاً] للحركة، فظهر أنّه ليس الغرض من هذا البرهان اثبات أصل وجوده، بل تحقيق ماهيته. وإذا عرفت ذلك فنقول: العلم بابتداء الحركة وانتهائها وكونها سريعة وكونها بطيئة يكفي فيه للعلم بوجود الزمان، والعلم بوجود الزمان أولي بديهي والذي يبتني تحقيقه (بحقيقته خ) على هذه الأُمور هو تحقيق ماهية الزمان لا تحقيق وجوده.

وأمّا الشك الثالث فنقول: لا يلزم من أن لا يكون لمجموع أجزائه وجود أن لا يكون قابلاً للزيادة والنقصان فإنّا نعلم أنّ الحركة من أوّل المسافة إلى آخرها أكثر منها إلى منتصف المسافة مع أنّه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة فكذا هاهنا، ولكن بقي على هذا أن يقال إذا كان الأمر كذلك فليحكم بأنّ صحة الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لا يتوقف على كونه موجوداً، وذلك مما يقدح في الأُصول الكثيرة فليتفكر فيه. انتهى.[١٥٢]

---

١٥١. النجاة ص ١١٥ مع تفاوت فراجع.

١٥٢. المباحث المشرقية ج١ ص ٦٥٤.

ولا يخفى أنّ ما ذكره في جواب الشكّين الأولين لا يلائم قول الشيخ هاهنا في عنوان الفصل: «في تحقيق ماهية الزمان واثباتها»[١٥٣] وكذا قوله في آخر الفصل السابق: «أن نشير إلى ماهية الزمان فيتضح لنا من هناك وجوده».[١٥٤]

فالأولى أن يقال في الجواب عنهما أنّ ابتداء متحركين معاً وانتهائهما كذلك أمر يعلم بالحس ولا حاجة له إلى اثبات ولا إلى تعريف يؤخذ فيه الزمان، وكذا كون حركة أسرع من أُخرى أو أبطأ.

نعم بعد ما ظهر منهما بتقريب الدليل المذكور وجود الزمان يعلم أنّ المعية المذكورة هي المعية في الزمان وأنّ السرعة والبطؤ إنّما هما باعتبار قلة الزمان وكثرته ولا ضير فيه.

وأمّا ما ذكره في الجواب عن الشك الثالث فهو كما ترى إذ فيه اعتراف ببطلان ما ذكروه هناك وكذا الدليل المذكور وليس فيه ما يصلح لرفع الشك عن الدليل أصلاً.

فالأولى في الجواب أن يردّ الجواب المذكور هناك ويقال: إنّ الحق في الجواب هناك أن يقال: إنّ قبول الزمان الماضي للزيادة والنقصان إنّما هو في هذا الجانب لا في جانب البداية ولا يقتضي تناهيه من ذلك الجانب حتى يكون له بداية.

نعم يبقى الكلام حينئذ في صحة هذا الدليل وأنّ عروض الزيادة والنقصان لما نجده من مقدار الحركة هل يقتضي وجوده في الخارج أم لا، والحق أنّ ذلك لا

---

١٥٣. الشفا. الطبيعيات ص ٧٢.
١٥٤. الشفا. الطبيعيات ص ٧٢.

يقتضي إلّا أنّ له تحققاً في نفس الأمر. وأمّا وجوده في الخارج فلا. على أنّه يشكل القول بوجوده في الخارج بأنّ الزمان عندهم مقدار الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة عندهم فكيف يكون مقدارها موجوداً؟ وقد أشرنا إلى هذا الاشكال في مبحث الحركة وإلى ما يمكن التخلص عنه وسيجيء أيضاً فانتظر.

واعترض أيضاً على هذا الدليل في المواقف وشرحه[١٥٥] بأنّ هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان ينفرض في الاعدام الصرفة فإنّ ما بين الطوفان وبعثة نبينا صلى الله عليه وآله أكثر مما بينه وبين بعثة موسى عليه السلام. ولا شك أنّ ما يمكن عروضه لأمور معدومة لا يكون موجوداً خارجياً.

وفيه أنّ ما بين الطوفان وبعثة نبينا صلى الله عليه وآله أو موسى عليه السلام ليس إلّا الزمان الذي الكلام فيه وأقيم هذا الدليل على وجوده فكيف يسلم منه الحكم بأنّه من الاعدام الصرفة وإن أُريد أنّ هذه الامكانات ينفرض فيه بعد انقضائه وانعدامه بالكلية فيعلم منه أنّ ما يفرض فيه الامكانات لا يجب أن يكون موجوداً فيرد عليه أنّ الزمان بعد انقضائه كزيد بعد ما يعدم، فكما أنّ تصوّره ذا مقدار بعد عدمه لا يوجب عروض المقدار للعدم الصرف فكذا هاهنا فتفطن.

قوله [ص ٧٢]: وإنّ ذلك لا يجوز أن يختلف البتة

أي لا يختلف فيه الحركات فكل حركة حكمه ذلك أي يتحقق فيه الامكانات الثلاثة.

قوله [ص ٧٢]: وإلّا لكان المتحرك الأعظم أعظم في هذا المقدار

١٥٥. شرح المواقف ج٦ ص٩٥.

فيلزم أن يكون كل ما هو أعظم مقداراً أبطأ، وأن يكون كل ما هو أبطأ أعظم مقداراً وليس كذلك.

وقال الشيخ في النجاة: «هذا المقدار لو كان مقدار المادة لكان زيادته بزيادة المادة ولو كان كذلك لكان كلما هو أسرع أكبر وأعظم»[١٥٦] وفيه سهو. والصواب بدل الأسرع أبطأ ليوافق ما ذكرنا وهو ظاهر.

قوله [ص ٧٢]: وتتفق في السرعة والبطؤ وتختلف في هذا المقدار

لا يقال: في هذه الصورة يمكن أن يقال: إنّ الاختلاف في المقدار إنّما هو للاختلاف في مقدار المسافة فلا يدل على ثبوت مقدار آخر لها وأنّه غير السرعة والبطؤ للاتفاق فيهما.

نعم في صورة الاختلاف في السرعة والبطؤ، والاتفاق في هذا المقدار كان تبتدئا معاً وتنتهيا معاً كما ذكره ثانياً دلالة على ما ذكره لأنّ غرض الشيخ هاهنا ليس اثبات مقدار آخر حتى يرد عليه ما ذكر لأنّه قد فرغ عنه ولا شك أنّ بعد ثبوت وجود هذا المقدار يمكن الاستدلال على مغايرته للسرعة والبطؤ بكل من الصورتين اللتين ذكرهما الشيخ فتدبر.

قوله [ص ٧٢]: فهو في موضوع أو ذو موضوع

قيل: أراد بالموضوع الموضوع الأوّل أعني ما لا موضوع وراءه وهو الجوهر فإنّ العرض وإن جاز أن يصير موضوعاً للعرض إلّا أنّه يجب الانتهاء إلى الجوهر، فأراد بقوله: «في موضوع» أن يكون في الجوهر بلا واسطة. وبقوله: «ذو

١٥٦. النجاة ص ١١٦ مع تفاوت فراجع.

موضوع» أن يكون فيه بواسطة، وباعتبار أنّه أراد بالموضوع الجوهر عمّ المادة أيضاً فإن كان فاسد لا يجب أن يكون في الموضوع المقابل للمادة فتدبر. انتهى.

ويرد على قوله: «فإنّ كل فاسد لا يجب أن يكون في الموضوع» أنّ كل فاسد وإن كان كذلك لكن الزمان على ما ذكره الشيخ متقض مع مقدره وكل متقض يجب عندهم أن يكون في موضوع [١٥٧] إذ لو كان في مادة فيلزم الحركة في الجوهر وهم لا يقولون به كما سبق وعلى تقدير صحة تعميم الموضوع هاهنا بحيث يشمل المادة أيضاً فلا شك أنّه يجب حمل المادة في كلام الشيخ هاهنا على مطلق الموضوع إذ لم يتعلق غرض بابطال كون الموضوع الأوّل هو خصوص المادة حتى يتعرض لها من غير تعرض للموضوعات الأُخرى. فالصواب حمل المادة المتحركة على الموضوع المتحرك فتأمّل.

قوله [ص ٧٣]: ولها مقدار أيضاً بأزاء مقدار المسافة

يعني يمكن أن يعتبر للحركة باعتبار ما يعرض لها من التقدم والتأخر باعتبار المسافة عدد وإن يعتبر لها بذلك مقدار. وعلى التقديرين فالزمان هو ذلك العدد أو المقدار، ويمكن أن يحمل قوله: «ولها مقدار أيضاً بأزاء مقدار المسافة» على المقدار الآخر للحركة وهو مقدارها باعتبار نسبة مقدار المسافة إليها، ويجعل حينئذ كل من العدد والمقدار في قوله: «والزمان هو هذا العدد والمقدار» اشارة إلى

---

١٥٧. ولو اعتبر الموضوعية والمادية بالنسبة إلى الحمل الأوّل لا الأخير فيجوز أن يكون الموضوع الأوّل مادة لكن فيه تكلف ومع ذلك لا يفيد ذلك في تصحيح قول الشيخ: ولا يجوز أن يكون موضوعه الأوّل المادة المتحركة أو على تقدير كون الموضوع الأوّل هو المادة فالحال ليس إلّا هذا المقتضى الذي بينا أنّه لا يجوز أن يكون المحل مادة بالنسبة إليه فافهم. منه رحمه الله.

العدد الذي ذكره أوّلاً لكن أشار إلى أنّه يمكن التعبير عنه بكل منهما وليس المقدار على هذا الوجه اشارة إلى المقدار الذي ذكره أوّلاً فإنّه هو المقدار الآخر للحركة وليس بزمان فافهم.

قوله [ص ٧٣]: فالزمان عدد الحركة

فيه اختصار، أي العدد الذي يمكن التعبير عنه بالمقدار أيضاً كما ذكره أوّلاً.

قوله [ص ٧٣]: لا بالزمان بل بالمسافة

أي إذا انقسمت بالذات إلى المتقدم والمتأخر بسبب وقوعهما على المسافة المنفصلة إليهما لا إذا انفصلت إليهما بسبب نسبة متقدم المسافة ومتأخرها إليها إذ حينئذ يحصل لها مقدار آخر هو مقدار المسافة وليس ذلك بزمان. ومن قال: إنّ الزمان هو مقدار الحركة أو عددها إذا انقسمت إلى متقدم ومتأخر لا بالمسافة أراد بالمتقدم والمتأخر بالمسافة هو ما ينسب إليهما من متقدم المسافة ومتأخرها أي مقدار المسافة إذا نسب إلى الحركة فلا منافاة بين القولين بل مرجعهما واحد فتأمّل.

قوله [ص ٧٣]: والذي ظنّ بعض المتطعنين

أي الذين دأبهم الطعن على الفلاسفة.

وفي بعض النسخ المنطقيين.

وفي بعض النسخ المتطببين.

وعليهما فلعل ذلك الظان اتفق أنّه كان من مشاهير المنطقيين أو المتطببين فلذا نسبه الشيخ إليهما وإلاّ فهو من حيث هو منطقي أو متطبب لا يبحث عن ذلك

فافهم.

قوله [ص ٧٣]: وهذا الزمان هو أيضاً الذي هو لذاته ـ الخ ـ

هذا دليل آخر لاثبات وجود الزمان. وتحريره على ما ذكره الإمام الرازي وغيره أنّه إذا كان شيء موجوداً مع عدم شيء آخر ثم صار ذلك المعدوم موجوداً فالشيء الأوّل ما دام وجوده مقارن لعدم الآخر متقدم عليه وإذا صار وجوده مقارناً بالوجود الآخر فهو معه وحينئذ نقول إنّا نجد للأب مثلاً تقدماً على الابن وليس ذلك المعنى نفس ذاته لأنّ التقدم أمر اضافي وذات الأب وجوهره ليس كذلك. وأيضاً لبقاء ذاته مع زوال التقدم عنها وصيرورتها مع وليس أيضاً لازماً لذاته لما ذكر من الوجه الثاني بعينه. ولا أيضاً نفس وجوده لما ذكر بعينه ولا نفس وجوده مع عدم الابن إذ ممكن أن يعتبر وجوده مع عدم الابن عدماً لا حقاً له، وبهذا الاعتبار لا يكون متقدماً عليه بل يكون متأخراً عنه ونفس الوجود والعدم واحد في الحالين فلابد أن يكون تقدمه باعتبار مقارنة أمر آخر يكون هو المتقدم ويكون تقدم الأب باعتبار مقارنته معه فإذا اعتبر مقارنة الأب لذلك الأمر المتقدم ومقارنة الابن للأمر المتأخر كان الأب متقدماً والابن متأخراً، وإذا اعتبر مقارنة الأب لأمر قارنة الابن أيضاً كانا معاً وحينئذ نقول: إن لم تقدم ذلك الأمر على الآخر لذاته فيعود الكلام فيه أيضاً فلابد أن ينتهي إلى ما يكون تقدمه لذاته ويكون تقدم سائر ما يقال أنّه متقدم باعتبار مقارنته معه. وكذا الكلام في التأخر.

فهذا الشيء الذي هو متقدم ومتأخر لذاته هو الذي نسميه الزمان.

وأنت خبير بأنّ هذا الدليل أيضاً لا يفيد إلّا ثبوت أمر يعرض له القبلية والبعدية لذاته، وأمّا وجوده في الخارج فلا لأنّا لا نسلّم وجود القبلية والبعدية في

الخارج حتى يلزم منه وجود معروضيهما أيضاً فيه بل الظاهر أنّ الاضافات أُمور اعتبارية لها نفس أمرية وليس لها وجود في الخارج وحينئذ لا يلزم وجود معروضيها في الخارج.

وأمّا الاستدلال على عدم وجود القبليية في الخارج بعروضها لعدم الحادث فإنّه متقدم على وجوده قطعاً وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً في الخارج على ما في المواقف.(١٥٨)

ففيه أنّ عروض القبلية للعدم إنّما هو بالعرض وإذا كان كذلك فلا منع من وجودها في الخارج مع اتصاف العدم بها إذ الموصوف بالعرض بالأمر الموجود يجوز أن يكون عدماً ومعدوماً إذا كان الوصف بالعرض فتأمّل.

قوله [ص ٧٣]: مقدار لما هو في ذاته ذو تقدم وتأخر

أي للحركة التي هي في ذاتها بحيث يجب أن يكون بعضها متقدماً وبعضها متأخراً ولا يوجد المتقدم منه مع المتأخر.

وبالجملة يجب لها في ذاتها أن يكون غير قارّة وهذا لا يوجب أن يكون المتقدم منه لذاته متقدماً والمتأخر منه لذاته متأخراً، بل اللازم منه ليس إلّا وجوب تقدم بعض وتأخر بعض ومع ذلك يجوز لذاته على المتقدم أن يكون متأخراً وبالعكس ولا يكون تقدمه إلّا بحسب وقوعه في الزمان المتقدم الذى هو لذاته متقدم، وكذا تأخر المتأخر فلا ينافي هذا ما ذكره بقوله: وهذا هو لذاته يكون شيء منه قبل شيء ـ إلى آخر ما ذكره ـ» فافهم.

---

١٥٨. شرح المواقف ج٦ ص١٠١.

قوله [ص ٧٣]: وذلك لأنّ الأشياء التي يكون فيها قبل وبعد

أي سائر الأشياء التي يكون كذلك غير الزمان كالحركات.

قوله [ص ٧٣]: بمعنى أنّ القبل منها فائت

إنّما فسّر بهذا المعنى لأنّ قبلية الزمان كذلك وقد يتصف الأشياء بالقبل والبعد من غير أن يكون القبل فائتاً مع البعد كالأب والابن إلّا أن يراد فوته من حيث القبلية أي يكون قبليته فائته مع البعد وحينئذ يشمل هذا المعنى كل متقدم ومتأخر ويكون التفسير للتوضيح.

وأنت خبير بأنّه لو حمل الكلام على الأوّل فلا شبهة في قوله: «ومعلوم أنّ هذه الأشياء هي ذوات التغير» ولو حمل على الثاني فيبنى على ما سيذكره من أنّ الزمان لا يعرض لشيء إلّا بتوسط الحركة وفيه كلام سيشير إليه فانتظر.

قوله [ص ٧٣]: بل هو بنفسه منقسم إلى قبل وبعد

كان الاضراب باعتبار أنّ ما يقبل لذاته اضافة قبل وبعد يصدق على الآن أيضاً، فأضرب عنه وقال: انّه الذي بنفسه منقسم إلي قبل وبعد أي انقسام الكل إلى الأجزاء فلا يصدق على غير الزمان أصلاً، ويمكن أن يراد بالقبل والبعد هو القبلية والبعدية فحكم أوّلاً بأنّه الذي لذاته يقبل اضافتهما، وثانياً أضرب عنه وقال: انّه الذي بنفسه منقسم إلى القبلية والبعدية أي هو نفس القبلية والبعدية كما اشتهر بينهم أنّ الزمان هو نفس التقضي والتجدد وسيجئ في كلام الشيخ أيضاً أنّه نفس الاتصال ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف.

قوله [ص ٧٣]: لم يكن موجوداً وهو موجود

أي لم يكن موجوداً قبل ذلك مع المتقدم وهو موجود الآن معه فـالمتقدم متقدم عليه إذا اعتبر عدم المتأخر معه وهو معه إذا اعتبر وجود المتأخر معه فقط من غير نظر إلى كون عدمه معه سابقاً. وهذا بيان لقسم خاص من التقدم ينتقل فيه الموصوف به إلى المعية ليظهر منه ما يذكره من بقاء الذات في الحالتين لأنّ الدليل إنّما يجري في مثل هذا التقدم كما ظهر مما سبق من تحريره وإلّا فيمكن أن يكون المتقدم متقدماً باعتبار وجوده مع عدم شيء آخر وإن لم يتفق بعد ذلك وجودهما معاً وهو ظاهر. ويمكن أن يحمل قوله: «لم يكن موجوداً وهو موجود» على معنى يعم جميع أقسام التقدم أي لم يكن الشيء الآخر موجوداً والشيء الأوّل موجود ويحمل قوله: «فهو متقدم عليه إذا اعتبر ـ الخ ـ» على ما ذكرنا من بيان حال المتقدم على الشيء الذي صار بعد ذلك معه فافهم.

قوله [ص ٧٣]: وهذا الأمر لا يجوز أن يكون نسبته إلى عدم فقط

كان مراده كما يظهر من تحريرهم للدليل المذكور على ما سبق أنّه ليس التقدم هو مجرّد نسبة وجود الشيء إلى عدم شيء آخر أي وجوده المقارن لعدم ذلك الشيء فإنّ الوجود المقارن للعدم اللاحق تأخر كما أنّ الوجود المقارن للعدم السابق تقدم. وكذلك في جانب الوجود أي ليس التأخر مجرد نسبة عدم الشيء إلى وجود شيء آخر فإنّ مقارنة العدم اللاحق لشيء لوجود شيء آخر تقدم كما أنّ مقارنة عدم السابق له تأخر، بل الوجود المقارن لعدم شيء آخر إذا قارن ذلك العدم أمراً آخر كزمان سابق على وجود ذلك الشيء، أو أمر واقع في الزمان السابق عليه تقدم، وإن قارن غيره كالزمان اللاحق على وجود ذلك الشيء أو أمر واقع في الزمان اللاحق تأخر، والعدم والوجود في الحالين واحد فعلم أنّه لابدّ في تقدم شيء على شيء أو تأخره عنه في غير الزمان من الانتهاء إلى وقوعه في

زمان سابق أو لاحق فافهم.

قوله [ص ٧٣]: وكذلك نظيره يقارن المنسوب

فإنّه كما أنّ التقدم نسبة وجود الشيء إلى عدم شيء آخر، كذلك التأخر اللازم له نسبة عدم ذلك الآخر إلى وجود الأوّل ولا شك أنّ مجرّد نسبةالعدم والوجود ليس تأخراً إذ قد يكون ذلك تقدماً فلابد من فرض مقارنة ذلك الوجود لزمان سابق على وجود ذلك الآخر أو لأمر واقع فيه حتى يكون ذلك تأخراً.

ولا يخفى أنّه لا حاجة له في ذلك إلى التمسك بصيرورة المنسوب منسوباً إليه، بل قد ظهر بما ذكره أنّ التقدم ليس مجرد وجود شيء مع عدم شيء آخر إذ قد يكون ذلك تأخراً فلابد من فرض وقوع العدم في زمان سابق على وجوده أو مع ما في زمان سابق [١٥٩] وفرض الوجود مع عدم كذلك ليس إلّا بوقوع الوجود أيضاً في ذلك الزمان السابق أو مع ما في الزمان السابق. فعلم أنّه لابد من مقارنة المنسوب أيضاً لذلك الأمر بعينه فتفطن. ويمكن أن يجعل قوله: «وهذا الأمر ـ الخ ـ »، اشارة إلى تقرير آخر للدليل المذكور وهو أنّ القبلية والبعدية في غير الزمان ليس مجرد نسبة وجود الشيء إلى عدم الشيء أعم من أن يكون شيئاً آخر أو نفس ذلك الشيء أو إلى وجود الشيء فإنّ نسبة وجود الشيء إلى عدم الشيء قد يكون تأخراًكما يكون تقدماً فإنّه إذا نسب وجود الشيء إلى عدم كان في الزمان السابق عليه أو مع أمر كان في الزمان السابق فهي تأخر عن ذلك العدم وإذا نسب إلى عدم كان في الزمان اللاحق أو مع أمر كان في الزمان اللاحق فهي تقدم. ومثله القول في نسبة الوجود إلى الوجود، بل هو نسبة إلى عدم مقارن أمراً آخر من زمان سابق أو

---

١٥٩. على وجوده أو مع ما في زمان سابق. كذا في بعض النسخ.

لاحق أو ما وقع في أحدهما كما ذكرنا وقوله: وكذلك نظيره يقارن المنسوب، أي الوجود المنسوب أيضاً يقارن نظير ما يقارن المنسوب إليه لأنّ المنسوب أيضاً منسوب إليه بالعكس فإذا نسب وجود الشيء إلى عدم يقارن زماناً سابقاً أو ما وقع فيه فهو مقارن لزمان لاحق أو ما وقع فيه، وإذا نسب الوجود إلى عدم يقارن زماناً لاحقاً أو ما وقع فيه فهو مقارن لزمان سابق أو ما وقع فيه وهو ظاهر.

ولا يخفى أنّه على هذا لا يرد عليه ما أوردنا من إيراد ما لا حاجة إليه، لكن يخدش هذا الوجه أنّه كما تعرض فيه للتقدم والتأخر كان ينبغي أن يتعرض للمعية أيضاً فيقول: إنّ نسبة وجود الشيء إلى عدم الشيء قد يكون تأخراً وقد يكون تقدماً وقد يكون معية، بل هو نسبة إلى عدم مقارن أمراً آخر إذا قارنه كان تقدماً وإذا قارن غيره كان تأخراً أو معية، والعدم في الحالات واحد فتركه التعرض للمعية كأنّه يرشد إلى أنّ مراده ما ذكرنا في الوجه الأوّل فتأمّل.

قوله [ص ٧٣]: بل الذي يعرض له قبل وبعد لذاته هو الذي نسميه الزمان

يعني أنّا لا نعين الزمان أنّه الشيء الفلاني حتى نحتاج إلى اثبات أنّه يعرض له قبل وبعد لذاته، فربّما لا يتم البيان، بل نقول: إنّ تلك القبلية والبعدية العارضة للأشياء لابد أن ينتهي إلى ما يكون له القبلية والبعدية لذاته لامتناع ذهابها إلى غير النهاية، فما يكون كذلك فإنّا نسميه الزمان، وحينئذ فلا حاجة بنا إلى تجشم بيان لكون الزمان قابلاً لهما لذاته، ويمكن أن يكون الاضراب باعتبار ما في العبارة الثانية من الدلالة على انحصار ما يعرض له قبل وبعد لذاته في الزمان دون العبارة الأولى فافهم.

قوله [ص ٧٤]: إذ قد بيّنا أنّه لذاته هو مقدار الامكان المذكور

اشارة إلى ما ذكره آنفاً بقوله: ومعلوم أنّ ذلك الشيء هو الذي يقع منه امكان التغيرات على النحو المذكور وقوعاً أولياً.

قوله [ص ٧٤]: وليس له ذات حاصلة

أي حصولاً قاراً.

قوله [ص ٧٤]: فوجوده متعلق بالمادة

أراد بالمادة الموضوع كما ذكرنا سابقاً.

قوله [ص ٧٤]: فإن لم يكن حركة ولا تغير لم يكن زمان

فيه تأمّل، بل لا يبعد أن يعرض الزمان باعتبار استمرار السكون أيضاً، بل استمرار وجود كل شيء فإنّه إذا استمر ذلك يجد له العقل مقداراً غير قارّ يتقدر به وينطبق عليه بحيث يقع نصفه في نصفه وهكذا وما هو إلّا الزمان.

وأمّا ما استدل به الشيخ على أنّه لا يوجد بتوسط الحركة فيرد عليه أنّه إن أراد بقوله: «كيف يكون زمان ولا يكون قبل وبعد» أنّه لا يكون الزمان بدون وجود قبلية وبعدية يكون في معروضه مع قطع النظر عما يعرضه من الزمان فهو غير مسلّم بل إن هو إلّا في مرتبة الدعوى، وإن أراد أنّ الزمان لابد فيه من قبلية وبعدية في الجملة ولو بين أجزائه، فإذا لم يكن قبلية وبعدية أصلاً لا يكون زمان فهو مسلّم لكنه لا يجديه، فإنّ الزمان إذا عرض لاستمرار السكون أو الوجود أيضاً يكون حكمه حكم ما إذا عرض للحركة من كونه غير قار يتجدد ويتفضى على التدريج فيكون منه[١٦٠] قبل وبعد لا محالة. ومثله القول في قوله: «وكيف

١٦٠. فيكون فيه قبل. خ ل.

يكون قبل وبعد إذا لم يحدث أمر فأمر» فإنّه إن أراد به أنّه لا يكون قبل وبعد إذا لم يحدث أمر فأمر يكون هو معروض ما فرض من القبل والبعد فهو ممنوع والسند ما ذكرنا وإن أراد أنّه لابد في القبل والبعد من حدوث أمر فأمر في الجملة فهو مسلّم لكن نقول: إنّ ذلك إنّما هو في أجزاء الزمان المفروض فإنّها تحدث أمراً فأمراً فيكون بعضها قبل وبعضها بعد وإن لم يكن معروضها كذلك إلّا بهذا الاعتبار فاعتبر.

قوله [ص ٧٤]: فإن كان بينهما امكان تجدد أُمور فيكون فيما بينهما قبل وبعد

لما تقدم من أنّ هذا الامكان لابد له من مقدار يعرض له قبل وبعد لذاته فلا يرد ما يتوهم، إنّ امكان تجدد أُمور لا يستلزم إلاّ امكان أن يكون فيما بينهما قبل وبعد ولا يستلزم وجودهما بالفعل فافهم.

قوله [ص ٧٤]: والقبل والبعد إنّما يتحقق بتجدد أُمور

لما ذكره آنفاً من أنّه إن لم يكن حركة ولا تغير لم يكن زمان فلم يكن قبل وبعد وقد عرفت ما فيه.

قوله [ص ٧٤]: فقد حصل ما فرضناه

من وجوب استمرار ذلك التجدد.

قوله [ص ٧٤]: عاد الكلام من رأس

فيقال: بعد انقطاع الالتصاق إمّا أن يمكن تجدد أُمور أو لا. فعلى الأوّل لابد من تجدد أُمور بالفعل كما ذكره قبيل هذا، وعلى الثاني فلا يكون قبل ولا بعد ولا يتحقق زمان فافهم.

الفصل الثاني عشر

قوله [ص ٧٤]: وكذلك إذا فرض فاصلاً على أنّها نهاية

لا يخفى أنّ ما ذكره في الشق الأوّل يجري هاهنا أيضاً لأنّه إذا فرض فاصلاً على أنّها نهاية يجب أن يكون الزمان بعدها معدوماً مع أنّه غير العدم الموصوف به بكون هو الموصوف بالبعدية لذاته فيكون بعد الزمان زمان.

قوله [ص ٧٤]: فقد ارتفع أن يكون وجود واجب الوجود

فيه أنّ واجب الوجود عندهم ليس في الزمان فلا وجه للتمسك به.

قوله [ص ٧٥]: فالآن واصل لا فاصل

لا يخفى أنّ ما ذكر من الوجهين إنّما يدل على أنّه لا يمكن أن يكون للزمان آن فاصل لا يكون قبله أو بعده زمان أصلاً وأمّا احتمال أن يكون له آن فاصل بأن ينقطع به هذا الزمان ويكون قبله أو بعده زمان آخر بأن يكون الزمانان مقدار حركتين مختلفتين ويكون الآن المذكور فاصلاً بينهما فلا يبطل بشيء من الوجهين المذكورين. وغرضهم كما يظهر من موارد استعمال هذه المقدمة امتناع وجود الآن الفاصل مطلقاً فتأمل.

قوله [ص ٧٥]: بل ابتداء فساده

أي حدّه وطرفه وإلاّ فليس لفساده مبدأ فساد هو أوّل آن فسد فيه كما يصرح به ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ الفساد كما ذكره هو أن يكون الشيء معدوماً بعد وجوده فجعل الوجود هاهنا داخلاً في معنى الفساد فجعل ابتداء فساده هو طرف الزمان لأنّ وجوده فيه وحينئذ فلا حاجة إلى تمحل فيه. لكن في قوله: «وليس لفساده مبدأ فساد ـ الخ ـ»، أراد بالفساد هو العدم الكائن بعد الوجود بأن يكون الوجود خارجاً عنه فلا منافاة بينهما فافهم.

قوله [ص ٧٥]: ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد ـ الخ ـ

هذا ففي المتحرك ظاهر وكذا في الساكن على اصطلاح الحكماء لأنّ السكون سواء فسر بعدم الحركة كما هو المعروف بينهم أو جعل وجودياً اعتبروا فيه الزمان فجعلوه عدم الحركة زماناً أو كون الشيء في مكان واحد زماناً كما سبق.

وأمّا المتكون والفاسد فالمعروف منهما ما يكون بحدوث الصورة وعدمها وحينئذ فلهما أوّل أن تكون أو فسد فيه لامتناع الحركة في الجوهر عندهم، ولعل الشيخ أراد بهما ما تكوّن أو فسد في نفس الزمان أو بالتدريج، وحينئذ فليس لهما أيضاً آن أوّل كما ذكره، ويؤيد هذا ما سيجئ من الشيخ في الفصل الآتي[١٦١] حيث قال: «ونحن لا نمنع أن يكون له أي للزمان وجود وليس في آن بل وجوده على سبيل التكون بأن يكون أيّ آنين فرضتهما كان بينهما الشيء الذي هو الزمان وليس في آن واحد البتة» فتدبّر.

---

١٦١. راجع الشفا الطبيعيات ص : ٧٨.

قوله [ص ٧٥]: بمعنى الذي يحصل في آن واحد

أي يكون له حصول في آن إمّا بأن لا يكون موجوداً أو معدوماً إلّا في ذلك الآن أو بأن يكون ابتداء وجوده أو عدمه في ذلك الآن وإن وجد أو عدم بعد ذلك الآن أيضاً. وإنّما حملناه على ذلك ولم نحمله على ظاهره من كون وجوده أو عدمه إنّما هو في خصوص آن لأنّ القائل يمكنه الزام المحذور على كل من الوجهين فلا حاجة إلى جعل الترديد في كلامه بين ما يوجد قليلاً قليلاً وبين ما يوجد دفعة في آن واحد مع ظهور بطلان الحصر فيهما وظهور أنّ الاحتمال المتصور في عدم الآن لو لم يتحقق قليلاً قليلاً أن يكون له آن ابتداء وإن بقي بعده أيضاً لا أن لا يتحقق إلّا في آن واحد لظهور امتناع كونه كذلك.

وأيضاً الشيخ جعل مقابل ما يوجد أو يعدم قليلاً قليلاً ما ذكره من القسمين وهو ما يوجد أو يعدم دفعة وما يكون في جميع زمان ما موجوداً أو معدوماً وفي طرفه على خلافه، فلولا أنّ مراده بالموجود دفعة هو ما ذكرنا اختل الحصر لاحتمال قسم آخر وهو أنّ لا يوجد قليلاً قليلاً، بل يوجد في آن ويبقى بعده زماناً كالمماسة، بل قد عرفت أنّ الاحتمال الظاهر في عدم الآن هو هذا، بل نقول: إنّ الظاهر أنّ الشيخ حمل الموجود دفعة في كلام القائل على خصوص القسم الثاني لما ذكرنا من ظهور امتناع القسم الأوّل في عدم الآن ونحوه، ولهذا قال لأنّ الوجه الأوّل قد فرض فيه الحكم في آن الزمان الذي هو نهايته بالذات كالحكم في جميع الزمان، فإنّ ما ذكره إنّما يستقيم في القسم الثاني الذي ذكرنا لا في القسم الأوّل كما لا يخفى. فالظاهر حمل كلامه على إنّه حمل الموجود دفعة على خصوص هذا القسم لئلا يحتاج إلى ارتكاب تخصيص في ذلك الكلام منه فتدبر.

قوله [ص ٧٥]: وأيضاً فإنّ مقابل ما يوجد دفعة ـ الخ ـ

ذكر أوّلاً آن الذي يوجد أو يعدم قليلاً قليلاً ليس مقابله ولا لازم مقابله الذي يوجد أو يعدم دفعة وهاهنا يبين أنّ عكسه أيضاً كذلك أي الذي يوجد أو يعدم دفعة ليس مقابله ولا لازم مقابله الذي يوجد أو يعدم قليلاً قليلاً. وهذا من التطويلات التي كانت من دأب المتقدمين.

قوله [ص ٧٥]: اللّهم إلّا أن يعني بالموجود دفعة الذي لا يوجد آن ـ الغ ـ

هذا أيضاً مبني على ما ذكرنا سابقاً من أنّ الشيخ أعرض عن احتمال كون وجوده أو عدمه في آن واحد لظهور امتناع هذا القسم في عدم الآن وجعل الترديد بين ما يوجد أو يعدم قليلاً قليلاً وبين ما يوجد أو يعدم دفعة أي يكون لوجوده أو عدمه آن ابتداء واعترض عليه بعدم الانحصار لاحتمال أن لا يكون قليلاً قليلاً ولا يكون أيضاً مما له ابتداء آن فاستدرك هاهنا وقال: «إلّا أن يعني بالموجود دفعة الذي لا يوجد آن إلّا وهو فيه حاصل الوجود» سواء كان له ابتداء آن أو لا وحينئذ يصح الترديد لكن لا يلزم حينئذ أن يكون وجوده المبتداء أو عدمه المبتدأ في آن فلا يتم ما ذكره القائل.

وأمّا لو لم يحمل كلامه على ما ذكرنا فظاهر أنّ بعد حمل الموجود دفعة على هذا المعنى الذي ذكره لا يستقيم الحصر بين الشقين لاحتمال أن لا يكون موجوداً قليلاً قليلاً ولا أيضاً في كل آن، بل إنّما يوجد في آن واحد، وكذا الكلام في المعدوم اللّهمّ إلّا أن يخص كلامه هاهنا بما يوجد أو يعدم في زمان فيخرج عنه ما يوجد في آن واحد أو يحمل قوله: «إلّا أن يعني بالموجود دفعة الذي لا يوجد آن» أي ما يشمله فيعم ذلك والموجود في آن واحد لا أن يخصص بذلك ولا

يخفى ما فيهما من التكلف فتأمّل.

قوله [ص ٧٦]: ليكون سبباً إلى تحقيق ما قلناه

من أنّ بعض ما لا يوجد قليلاً قليلاً يوجد في نفس الزمان أي في كل آن من آناته من غير أن يكون له آن ابتداء وكذا المعدوم.

قوله [ص ٧٦]: فإن كان الأمران في قوة المتناقضين

وإن لم يكونا في قوة المتناقضين فيجوز أن يخلو الشيء في الآن الفاصل بين زمانيهما منهما كالحركة والسكون بناء على اعتبار الزمان في السكون كما سبق، فإنّ الشيء في الآن الفاصل بينهما لا متحرك ولا ساكن.

قوله [ص ٧٦]: كالمماسة والتربيع

فغير المماس إذا تحرك إلى المماسة وغير المربع إلى التربيع فهو في الآن الفاصل بين زمان الحركة والسكون موصوف بالمماسة والتربيع.

قوله: فإنّها لا يقع إلّا بحركة واختلاف حال.

ففي آنات زمان الحركة لا تتشابه حاله كما أشار إليه الشيخ بقوله: «دون آنات الوقوع ابتداء» ثم بعد انقطاع الحركة يثبت اللامماسة والمباثنة زماناً ويتشابه حاله في آنات زمانها من هذه الجهة. وإن فرض أنّه عرض فيها اختلاف حال عن جهات أخرى.

ولا يخفى أنّ في آنات الوقوع ابتداء أيضاً وهي آنات زمان الحركة يتشابه حاله من جهة اللامماسة والمبائنة حقيقة وإنّما يختلف باختلاف الأحوال اللازم للحركة، لكن لما كانت الحركة في الابتداء لازمة لهما فجعل الاختلاف اللازم لها

لازم لهما أيضاً وحكم بعدم تشابه حاله فيهما في زمان الحركة بخلاف ذلك بعد انقطاع الحركة فافهم.

قوله [ص ٧٦]: كذلك في الزمان شيء هو الآن يسيل

فهذا الآن وهو الآن السيّال عندهم عبارة عن طرف الحركة التوسطية، وكما أنّ الحركة التوسطية كون فيما بين المبدأ والمنتهى وهو كون شخصي لا يتعدد ما لم ينفصل المسافة بالفعل ولم يتعدد الحركة على ما سبق تحقيقه كذلك هذا الآن آن شخصي موجود باستمرار الزمان أزلاً وأبداً عندهم ولا يتصوّر تعدده إلّا بانفصال الزمان وتعدده فيكون حينئذ لكل زمان آن كذلك يرسمه وهو محال عندهم، وكأنّه لابد في تخيله بحقيقته من لطف قريحة.

قوله [ص ٧٧]: فنسبة هذا الشيء إلى المتقدم والمتأخر

والحاصل أنّ نسبته إليهما أنّه آن، ومن شأن الآن أنّه إذا اعتبر واصلاً يحدث بسببه متقدم ومتأخر أي من حيث هو متقدم ومتأخر فإنّ الآن سبب لاتصاف طرفيه بالتقدم والتأخر لا لوجودهما كما يرشد إليه قول الشيخ: «يحدث تقدمات وتأخرات».

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّه سبب لحدوث المتقدم والمتأخر أي لوجودهما بالفعل متميزاً أحدهما عن الآخر فإنّه لولا اعتبار الآن لكان الزمان متصلاً واحداً لم يوجد فيه قسمان بالفعل فتأمل.

قوله [ص ٧٧]: فيحدث تقدمات وتأخرات

بيان لما يحدث الأوّل أي أنّه يعد الزمان بما يحدث بسببه من المتقدم

والمتأخر اللذين هما يعدان الزمان حقيقة وحدوث ذلك إنّما هو إذا أخذنا آناً من حدود فيه أي آناً واصلاً بين طرفين فافهم.

قوله [ص ٧٧]: والعادّ الحقيقي هو الذي هو أوّل معط للشيء وحده

فإنّه عبارة عن واحد من أجزاء الشيء يحصل الشيء بتكرره ويفنى بتكرر اسقاطه منه.

قوله [ص ٧٧]: فالآن أولى بالوحدة

لعدم قبوله الانقسام.

والوحدة أولى بالتعديد.

بناء على ما ذكر من اعتبار اعطاء الوحدة في العاد [١٦٢].

ومراده أنّ الآن وإن لم يكن عادّاً حقيقياً للزمان، بل هو سبب لحدوث المتقدم والمتأخر اللذين هما العاد الحقيقي له لكنه باعتبار أولى منهما بالتعديد لكونه واحداً حقيقياً دونهما وقد اعتبر الوحدة في العاد.

ولا يخفى أنّ في مقام تحقيق الآن السيّال الذي هو من عمدة مطالبهم الاعراض عن تفصيل القول فيه والاقتصار على كلام في غاية الاجمال لا يفصح عن حقيقة الحال والتعرض لبسط القول في أمثال هذه الاعتبارات الواهية التي ذكرها مما لم يتعلق به غرض معتد به كأنّه لا يليق بشأن الحكيم إلّا أن يكون له عذر في ذلك لم نقف عليه. وكذلك في نظائره والله تعالى يعلم.

١٦٢. في بعض النسخ: «في البال» مكان «في العاد» ؟

الفصل الثالث عشر

قوله [ص ٧٧]: فهو مبني على آن لا وجود له في الآن

أي لا يتم إلّا إذا حمل على ذلك كما أشرنا إليه هناك وحينئذ لا يدلّ على نفي وجوده مطلقاً، لما ذكره الشيخ.

قوله [ص ٧٨]: ونحن نسلم ونصحح أنّ الوجود المحصل ـ الخ ـ

قد أشرنا في بحث الحركة إلى أنّ كلام الشيخ هاهنا يحتمل وجوهاً:

الأوّل أنّه وإن لم يكن للزمان الممتد وجود بنفسه لكن له وجود في الجملة بمعنى وجود منشأ انتزاع له وهو الآن السيال الراسم له على قياس الحركة القطعية والتوسطية.

وهذا هو الذي حققه جماعة من المحققين كالإمام الرازي والسيد الشريف والمحقق الدواني ولكن كلمات الشيخ هاهنا كأنّها تأبى عن الحمل عليه كل الاباء.

نعم ربّما أمكن حمل كلام سائر الحكماء عليه.

والثاني أنّ الزمان الممتد وإن لم يكن موجوداً في الخارج لكن ليس أيضاً مما يوجد بمحض التعمل والاختراع، بل له نفس أمرية ومنشأ انتزاع سواء قلنا

بوجود الآن السيال أم لا.

والثالث أنّه لا وجود للزمان الممتد في الخارج وجوداً قارّاً ولكنه موجود فيه بوجود تدريجي غير قارّ.

ولا يخفى أنّه على الوجهين لابد أن يكون الحركة أيضاً كذلك، بل هي أقوى وجوداً من الزمان كما اعترف به الشيخ.

فعلى الأوّل يحمل كلام الشيخ في بحث نفي وجود الحركة القطعية على ظاهره وهو نفي وجودها في الخارج وهذا لا ينافي أن يكون لها نفس أمرية. كما يلزم من كلامه هاهنا لكن حمل كلام الشيخ هاهنا على ذلك أيضاً لا يخلو عن تكلف.

وعلى الثاني وهو ظاهر كلام الشيخ هاهنا يحمل ما ذكره هناك على نفي وجود الحركة وجوداً محصلاً مستقراً. وإنّ وجودها على هذا الوجه ليس في الخارج، بل في الذهن. وفيه تكلف فتأمّل.

قوله [ص ٧٨]: وبالجملة طلبهم أنّ الزمان إن كان موجوداً ـ الخ ـ

كان هذا تقرير آخر لهم غير ما سبق نقله عنهم إذ ليس ذلك فيما نقل عنهم سابقاً إلّا أن يتمحل في ارجاع بعض التقريرات السابقة إلى هذا.

وبالجملة فالظاهر أنّ حاصل هذا التقرير أنّ الزمان إن كان موجوداً فهو موجود إمّا في آن أو في زمان. وظاهر أنّ الزمان المنقسم لا يمكن أن يوجد في آن. وأيضاً الآن عندهم طرف للزمان، وليس آن عندهم يكون ظرفاً لوجود الزمان ولا يمكن أن يوجد أيضاً في زمان وإلّا لزم منه أن يكون للزمان زمان آخر. أو

لأنّهم حسبوا أنّ الوجود منحصر في الوجود القارّ فلو كان الزمان موجوداً في زمان لزم أن يكون موجوداً بجميع أجزائه في جميع ذلك الزمان وهو بيّن الاستحالة.

والجواب عن الأوّل أنّ الزمان موجود في نفسه وليس له آن أو زمان آخر يكون موجوداً فيه كالمكان فإنّه موجود من غير أن يكون له مكان آخر فليس كل موجود مما يجب أن يوجد في زمان أو مكان.

وعن الثاني أنّ كل موجود في زمان لا يلزم أن يكون بجميع أجزائه باقياً في كل ذلك الزمان، بل يجوز أن يكون وجوده وجوداً غير قارّ يحصل في كل جزء منه جزؤه سواء جعلنا الظرفية ظرفية حقيقية بأن كان له زمان مغاير له كما في الحركة أو مجازية بأن يكون ذلك الموجود نفس الزمان. والشيخ كأنّه أشار في الجواب إلى كل من التقريرين أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فباقحام لفظ «باقياً» في قوله: «أو يكون وجوده باقياً في زمان» وكذا في موضعين بعده. هذا.

وذكر الإمام الرازي في المباحث المشرقية أنّ حاصل ما ذكره الشيخ في الجواب أن قال: سلمنا أنّ الزمان ليس موجوداً في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل، ولكن لم قلتم أنّه لو كان موجوداً لكان وجوده إمّا في الآن وإمّا في الماضي وأمّا في المستقبل [لأنّ الوجود المطلق أعم من الوجود في الآن أو الماضي أو المستقبل] ولا يلزم من كذب الأخض كذب الأعم أليس إذا قيل لو كان المكان موجوداً لكان وجوده أمّا في المكان أو في طرف منه وجب أن يكون قولاً كاذباً.

كذلك إذا قيل لو كان الزمان موجوداً لكان وجوده أمّا في الماضي وأمّا في

المستقبل وأمّا في الآن الذي هو طرفه وجب أن يكون قولاً كاذباً، بـل الزمـان موجود مع أنّه ليس وجوده في الماضي ولا في المستقبل ولا في الآن لأنّا لا نعني بالزمان إلاّ الامكان المعترض (المفترض خ) بين مبدأ المسـافة ومـنتهاها الذي يمكن أن يقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة فإن لم يكن الزمان موجوداً لم يكن لهذا الامكان وجـود. ولمـا عـرفنا بـالضرورة أنّ لهـذا الامكان وجوداً علمنا أنّ الزمان موجود وإن لم يكن وجوده حاصلاً في الماضي والمستقبل أو الآن. هذا حاصل ما قاله الشيخ. ولكنه مع ذلك مشكل فإنّ اثبات وجود الشيء مع أنّه لا يكون موجوداً في الحال ولا أنّه كان موجوداً في الماضي ولا أنّه سيصير موجوداً في المستقبل متعذر، أليس أنّ الشيخ نفسه لما بحث عن مفهوم قولنا: «الحركات الماضية غير متناهية» فقال: إن عـنى بـه أنّ الحـركات الماضية أُمور موجودة موصوفة بوصف اللانهاية فـذلك كـاذب لأنّـها لو كـانت موجودة لكان وجودها إمّا في الماضي أو المستقبل أو في الحال ولما لم يكـن لذلك المجموع من حيث هو مجموع وجود في أحد هذه الأوقات الثلاثة فهو غير موجود أصلاً.

فإذا كان الشيخ يستنتج من نفي حصول الشيء في الماضي والمستقبل وفي الحال نفي حصوله مطلقاً، فكيف زعم هاهنا أنّ الشيء قد يكون موجوداً وإن لم يكن له وجود في أحد الأوقات الثلاثة. وبالجملة فكل من رجع إلى نفسه علم أنّ الشيء الذي لا ثبوت له في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ولا يـمكن الاشارة إليه في وقت من الأوقات أنّه الآن قد حصل فـالحكم بـثبوته مـع ذلك محال، فإنّه لا معنى للعدم إلاّ ذلك.

وأمّا قوله: «أنّ الحصول في الماضي أو الحال أو المستقبل كل ذلك أخص

من مطلق الحصول ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فهو ضعيف لأنّ كل واحد من هذه الأقسام وإن كان أخص من مطلق الحصول إلّا أنّ العقل لما حصر مطلق الحصول في مجموع هذه الأقسام لزم من ارتفاعها بأسرها ارتفاع مطلق الحصول. كما أنّ الواجب والممكن لما كان كل واحد منهما وإن كـان أخـص مـن مـطلق الوجود إلّا أنّ العقل لما حصر مطلق الوجود فيهما لا جـرم لزم مـن ارتـفاعهما بأسرهما ارتفاع الوجود، فكذلك هاهنا.

وبالجملة فمتى حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة فـإنّه يـلزم مـن ارتفاع تلك المواضع بأسرها ارتفاع تلك الطبيعة.

والذي يمكنني أن أقوله في دفع أصل الشبهة أن أعارضها بـالحركة فـإنّ الحسّ دالّ على وجودها وشاهد بكونها موجودة في الأعيان مع أنّ التقسيم الذي ذكروه قائم بعينه في الحركة ولكنا قد بيّنا أنّ الحركة لفظة تطلق على معنيين:

أحدهما الحركة بمعنى القطع، وقد بيّنا أنّ ذلك لا وجود له فـي الأعـيان، فالزمان الذي هو الأمر الممتد الذي يكون مطابقاً للحركة بمعنى القطع يستحيل أن يكون له وجود في الأعيان.

والآخر الحركة بمعنى الكون في الوسط وهو من جملة الأُمور التي يمكن حصولها في الآن وهو أمر واحد ثابت مستمر من أوّل المسافة إلى آخرها.

والحركة بمعنى القطع أمر وهمي إنّما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من أوّل المسافة إلى آخرها فيجب أن يعتقد في الزمان أيضاً كذلك، وهـو أن يـقال: الأمر الوجودي في الخارج أمر غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط.

ثم كما أنّ الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة بمعنى القطع، فكذلك ذلك الأمر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان. وكما أنّ الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الأعيان فالزمان الذي هو أمر ممتد منقسم لا وجود له في الأعيان أيضاً. وهذا الذي أثبتنا له وجوداً في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال. فهذا غاية ما يمكنني أن أقوله في هذه الشبهة. انتهى.(١٦٣)

ولا يخفى على من نظر في كلام الشيخ أنّ حاصل جوابه هو ما ذكرنا لا ما ذكره ولا يرد عليه ما أورده فإنّا لا نسلّم عدم وجود الزمان في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل مطلقاً حتى يلزم منه نفي وجوده مطلقاً، بل إنّما المسلّم عدم وجوده في الآن، وكذا في الماضي والمستقبل بأن يكون له زمان آخر، وأمّا وجوده فيهما أي في نفسهما فلا منع عنه وما نقله عن الشيخ إنّما يظهر حقيقة الحال فيه بعد المراجعة إلى مأخذه، فمن كان له مجال ذلك فليراجعه.

وأمّا ما اختاره في دفع الشبهة فإنّما يتجه على رأي من نفي وجود الحركة القطعية والزمان المنطبق عليها. وأمّا على القول بوجودهما في الخارج كما هو الظاهر في الحركة على ما سبق، ولا يستبعد العقل في الزمان أيضاً. فالجواب هو ما ذكرنا فتدبر.

قوله [ص ٧٨]: ليس من شرط ما يقدر الشيء أن يكون عارضاً له

يمكن أن يقال: البديهة تحكم بأنّ ما يمكن تقديره لابد من قيام مقدار به. والمباين إنّما يقدر المباين إذا كان له مقدار فيقدره بمعنى أنّه يمكن أن يستعلم به مقداره القائم به بالموافاة والموازاة. وأمّا إذا لم يكن الشيء ذا مقدار فلا يعقل

---

١٦٣. المباحث المشرقية ج١ ص ٦٤٧ ـ ٦٥٠.

تقدير المبائن له فتأمل.

قوله [ص ٧٩]: لكان مفصولاً وقد منعنا ذلك

فيه ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ دليله لا يدل إلّا على امتناع أن يكون الزمان مفصولاً بأن لا يكون قبله أو بعده زمان أصلاً، أمّا إذا كان مفصولاً بمعنى انقطاع الزمان القائم بحركة وإن كان قبله أو بعده زمان آخر قائم بحركة أُخرى فلا يدل دليله على امتناعه. وعلى هذا فلا منع من تعلق الزمان بالحركات التي لها ابتداء وانتهاء فتأمّل.

قوله [ص ٧٩]: فيجوز أن يكون حركة جسم من الأجسام

يعني كما دلّلنا على امتناع الحركات المستقيمة الطبيعية والقسرية إذا لم توجد حركة مستديرة فيجوز أن يمتنع مطلقاً حركة جسم من الأجسام أيّ حركة كان طبيعية أو قسرية أو إرادية إذا لم توجد الأفلاك وحركاتها وإن لم يظهر لنا دليل على ذلك لأنّ كل محال لا يلزم أن يكون بيّن الاستحالة، وإذا لم يلزم ذلك فظاهر أنّه بمجرّد عدم ظهور دليل لنا على استحالة شيء لا يمكن لنا الحكم بعدم استحالته ما لم يقم دليل على امكانه فافهم.

قوله [ص ٧٩]: وذلك كالمقدار الموجود في جسم ـ الخ ـ

قد أشرنا إلى ما فيه فتذكر.

قوله [ص ٧٩]: والحركة اتصالها ليس إلّا لأنّ المسافة متصلة

أراد بالاتصال هنا التقدر وقبول القسمة أعم من أن يكون بالقوة أو بالفعل، لا الاتصال المقابل للانفصال. وأشار إلى هذا المعنى بقوله: «وليس يدخل في

ماهية هذا المعنى اتصال أو تقدر» حيث عطف «التقدر» على «الاتصال» اشارة إلى أنّ المراد به هاهنا هو التقدر. وعلى هذا فتقريب ما أورده من الدليل ظـاهر فافهم.

قوله: لكان فيه

أي حين هو في الوسط.

عند حركته من الأوّل إلى الثالث كمال ما بالقوة.

والظاهر أنّ فرض ثلاثة أجزاء والحكم بحركته حين هو في الوسط إنّما هو ليتحقق ما أثبتوه من الحركة القطعية أو التوسطية جميعاً فلذا تمسك بما يتحقق فيه وسط يمكن أن يقال: إنّه فيه ما بين المبدأ والمنتهى وإلّا فلو توهمنا جزئين أيضاً وفرضنا انتقال المتحرك من أحدهما إلى الآخر فيتحقق أيضاً الحركة فيعلم منه أنّ الاتصال والتقدر ليس أمراً لازماً للحركة لذاتها بل إنّما هو بتبعية المسافة فتدبر.

قوله [ص ٧٩]: لا يوجب أن يكون منقسمة بالقوة

التخصيص بكونه بالقوة باعتبار أنّ الحركة الواحدة بـالشخص لا يكـون انقسامها إلّا بالقوة إذ لو انقسمت بالفعل لكانت متكثرة بالعدد. فنظر الشيخ هنا إلى الحركة الواحدة وهذا لا ينافي ما ذكرنا سابقاً أنّ المراد هاهنا اثبات كون التقدر ومطلق قبول الانقسام للحركة باعتبار المسافة كما لا يخفى.

قوله [ص ٧٩]: كما يكون مسافة يتحرك فيها المتحرك

هذا للتنظير لا للتمثيل. والمراد أنّ اتصال المسافة وحـدها إذا لم يـتحقق حركة لا يوجب اتصال الزمان. وكذا إذا تحقق الحركة ووقف في أثنائها، إذ يكون

هناك أيضاً اتصال المسافة موجوداً، ولا يكون الزمان متصلاً إمّا لعدم وجود الزمان هناك أصلاً لأنّه لو وجد الزمان هناك لكان مفصولاً، وقد منع منه الشيخ كما سبق، وإن كان فيه ما فيه كما سبق منّا، أو لأنّه أراد باتصال الزمان اتصاله بالمعنى المقابل للانفصال لا مطلق التقدر على ما حملنا عليه كلامه في اتصال الحركة. وظاهر أنّ الاتصال بهذا المعنى لا يكون مع الوقوف في أثناء الحركة فتدبر.

قوله [ص ٧٩]: بتوسط الحركة

أي بتوسط اتصال الحركة أو المراد بتوسط الحركة توسطها في عروض اتصال المسافة لها وحينئذ فلا حاجة إلى تقدير المضاف فافهم.

قوله [ص ٧٩]: وليس هذا إلّا اتصال المسافة مضافة إلى الحركة

ظاهره أنّه ليس للحركة في نفسها اتصال وإنّما اتصالها هو اتصال المسافة ينسب إلى الحركة بالعرض. وبهذا صرح الإمام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال: فاتصال الحركة كون المسافة متصلة ولا نعني بذلك أنّ اتصال المسافة علة لحصول اتصال آخر للحركة، بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلى الحركة ـ انتهى.[١٦٤]

ولا يبعد عندي القول بوجود اتصال آخر للحركة وإن توقف على تقدير المسافة أو اتصالها فتأمّل.

قوله [ص ٧٩]: وهذا لا يكون وهناك سكون

هذا إنّما يتجه على ما ذكرنا من القول بوجود اتصال آخر للحركة في نفسها

---

١٦٤. المباحث المشرقية ج١ ص ٦٧٦ مع تفاوت في العبارة.

وأمّا إذا قيل: إنّه ليس إلّا اتصال المسافة نسب إلى الحركة بالعرض كما هو ظاهر كلام الشيخ ونقلناه عن الإمام الرازي، فليشكل بأنّ مع تخلل السكون أيضاً الظاهر أنّه يمكن أضافة اتصال المسافة إلى الحركة فتأمّل.

قوله [ص ٨٠]: الذي هو بذاته متصل أو اتصال

الظاهر أنّ الزمان بذاته متصل وليس نفس الاتصال وكأنّ الحكم بكونه نفس الاتصال كما سبق من الشيخ على سبيل المبالغة وغرضه من الترديد هاهنا أيضاً هو ذلك أي الزمان الذي هو بذاته متصل. وقد يقال: إنّه اتصال على سبيل المبالغة لا أنّه متردد فيهما فافهم.

قوله [ص ٨٠]: فالمتقدم والمتأخر والآن أيضاً ـ الخ ـ

لا يخفى أنّ الآن مثال للنهاية وأمّا المتقدم والمتأخر والساعات والأيام فيمكن أن يجعل كل منهما (كذا) مثالاً للأنواع بأن يراد بالزمان معنى يصدق على كل قطعة منه. ويمكن أن يجعل مثالاً للأجزاء بأن يراد بالزمان مجموع الأمر الممتد فافهم.

قوله [ص ٨٠]: فالآن في الزمان كالوحدة في العدد

لا يخفى أنّ الوحدة جزء العدد والآن نهاية الزمان لا جزؤه فالتشبيه ليس بتام. ويمكن أن يراد بالوحدة الوحدة العارضة للعدد كالعشرة الواحدة، وحينئذ أيضاً ليس التشبيه بتام فإنّ هذه الوحدة ليست نهاية للعدد، فالتشبيه في مجرد عروضها للعدد كالنهاية للشيء فلا تغفل.

قوله [ص ٨٠]: والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد ـ الخ ـ

لا يخفى أنّ الزوج والفرد والاثنين والثلاثة أيضاً يمكن أن يجعل كل منهما (كذا) مثالاً لأنواع العدد ولأجزائه كما قلنا في المتقدم والمتأخر والساعات والأيام بالنسبة إلى الزمان فأيّ اعتبار اعتبرته في أحدهما فاعتبر مثله في الآخر ليتلائم التمثيل فافهم.

قوله [ص ٨٠]: كالعشرة الأعراض في العشرية

فكما أنّ دخولها في العشرية دخول المعروض في العارض المقدر له فكذا دخول الحركة في الزمان والتشبيه بالعشرة الأعراض دون غيرها مع صحته أيضاً توطئة لتشبيه المتحرك بالموضوع للأعراض العشرة فلا تغفل.

قوله [ص ٨٠]: وذلك بسبب الحركتين اللتين تكتنفانه

لا يخفى أنّ السكون المكتنف بالحركتين إنّما يعرض له التقدم والتأخر باعتبار وقوعه في زمان متقدم على زمان حركة ومتأخر عن زمان حركة أُخرى كزيد الموجود قبل عمرو وبعد بكر.

والمهم في المقام تصحيح ما هو المشهور بينهم من كون السكون زمانياً وظاهر أنّ غرضهم منه ليس مجرد دخوله في الزمان على الوجه المذكور، بل عروضه له بمعنى امكان فرض إجزاء فيه يكون بعضها متقدماً وبعضها متأخراً كالحركة وظاهر أنّ ما ذكره لا يفيد في تصحيح ذلك.

فالظاهر أن يقال: إنّ السكون في نفسه وإن لم يعرض له متقدم ومتأخر وزمان، بل لابد في عروض ذلك من تغيّر وحركة لكن بعد وجود الزمان وعروضه للحركة يمكن تطبيق كل سكون على قطعة من الحركة معروضة للزمان وبعد ذلك الاعتبار يعرض الزمان للسكون أيضاً بالعرض فحكمهم بكون السكون زمانياً إنّما هو بهذا الاعتبار وإلّا فلا يعرض له زمان بالذات.

هذا على طريقتهم. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّه لا بعد في تجويز عروض مقدار للأمر الثابت أيضاً باعتبار استمراره وحينئذٍ، فلا حجر في عروض الزمان للسكون أيضاً بالذات لكن لابد حينئذٍ من القول بكونه موهوماً اعتبارياً لا موجوداً في الخارج فتأمل.

قوله [ص ٨٠]: فإذا كان تغير ما يأخذ المتغير كله جملة

إنّما فرضه كذلك إذ لو فرض تسخن جسم مثلاً بالتدريج بأن يتسخن جزء منه فجزء إلى أن يتسخن كله فإنّ هناك الاتصال المسافتي أيضاً سواء اشتد مع ذلك السخونة بالتدريج أو لم يشتد بل فرض أنّ سخونة واحدة تأخذ الجسم إلى أن يتسخن بها كلّه بالتدريج من غير أن يشتد ذلك التسخن أيضاً. ففي الأوّل نوعان من الحركة وفي الثاني نوع واحد. وفي الوجهين يوجد الاتصال المسافتي أيضاً بخلاف ما فرضه من أنّ تغيراً ما يأخذ المتغير كلّه جملة ويذهب إلى الاشتداد والتنقص فإنّ له من الاتصال الاتصال الزماني فقط أي ليس له الاتصال المسافتي فافهم.

قوله [ص ٨٠]: الذي هو اتصال الحركة في المسافة أو شبه مسافة

بأن لا يكون المتحرك شيئاً متحركاً بالحقيقة في المكان بل جزء المتحرك بالوضع يشبه المتحرك في المكان فإنّه يفارق مماسة إلى مماسة بمماسات متصلة أو موازاة إلى موازاة بموازاة متصلة فما يقطعه حينئذٍ شبه مسافة كما سبق عن الشيخ.

ولا يخفى أنّ في الحركة من طرف إلى طرف التي فرضها أيضاً يوجد شبه مسافة وهو ما يتحرك فيه مما بين الطرفين وهو يكفي لكون الحركة فاعلة للزمان،

كيف وما ذكره من دليل الامكانات يجري فيها أيضاً فلا وجه للحكم بعدم جواز كون مثل تلك الحركة فاعلة للزمان كما هو ظاهر كلام الشيخ.

نعم لما وجد الزمان بالحركة الفلكية فهذه الحركات إذا وجدت بعدها تكون متعلقة بالزمان لا فاعلة له لوجود الزمان قبلها وعدم امكان تعدده ولأنّ تلك الحركات لا تكون إلّا مفصولة وهي لا يجوز أن تكون فاعلة للزمان وإلّا لزم كون الزمان مفصولاً، وقد منع منه الشيخ وإن كان فيه ما أشرنا إليه فتذكر وتدبّر.

قوله [ص ٨٠]: وقد علمت غرضنا في قولنا: الحركات المسافية

أي الحركة التي كان لها مسافة أو شبه مسافة كما ذكرنا في الحاشية السابقة أو أنّ الحركة المسافية التي هي فاعلة للزمان هي خصوص حركة الفلك التي لا ابتداء لها ولا انتهاء، لا كل حركة مسافية، فإنّ الحركات المسافية التي لها ابتداء وانتهاء لا يتعلق بها الزمان كما سبق من الشيخ فتذكر.

قوله [ص ٨٠]: فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر

ظاهر عبارات الشيخ أنّ الدهر ليس ظرفاً آخر ووعاء برأسه غير الزمان بل أنّهم اصطلحوا تارة على اطلاق الدهر على وجود الشيء مع استمرار الزمان كلّه والمعية التي له مع الزمان، وتارة على الزمان إذا نسب إليه شيء ثابت كان مع الزمان مستمراً باستمراره أي نسب إليه معيتهما، فيقال: «إنّ الواجب تعالى مع الزمان في الدهر».

يرشدك إلى الاطلاق الأوّل قول الشيخ: «فوجوده مع استمرار الزمان كلّه هو الدهر» وكذا قوله: «فكان الدهر هو قياس ثبات إلى غير ثبات».

ويرشدك إلى الاطلاق الثاني قوله: «وكل استمرار وجود إلى قوله: فكـان الدهر»، وكذا قوله: «ونسبة هذه المعية إلى الدهر كنسبة تلك المعية إلى الزمان» أي كما أنّه تنسب معية متغير مع متغير إلى الزمان فيقال: إنّهما معاً في الزمان كذلك تنسب معية ثابت مع الزمان إلى الدهر فيقال: إنّهما معاً في الدهر. والظاهر أنّه لا اختصاص لذلك بمعية الثابت مع الزمان بل تنسب معية الثابت إلى كل متغير إلى الزمان وإن كان غير الزمان فيقال: إنّ الواجب تعالى مع الفلك في الدهر ويمكن أن يحمل العبارتان الأوليان على المسامحة بما يرجع إلى الاطلاق الأخير فـيكون الدهر هو الزمان إذا نسب إليه معية شيء ثابت مع الزمان مسـتمر بـاستمراره أو نسب إليه معية ثابت ومتغير مطلقاً كما ذكرنا.

وأمّا السرمد فالظاهر من كلام الشيخ أنّه أيضاً ليس ظرفاً ووعاءً آخر وإنّما اصطلحوا على اطلاقه على نسبة الأُمور الثابتة بعضها مع بعض والمعية التي بين الثابتات وكذا على استمرار وجود ثابت لا تغير فيه أصلاً من غير قياس على وقت فوقت والظاهر أنّه يطلق أيضاً على الزمان إذا نسب إليه معية ثابتين فيقال: إنّهما موجودان في السرمد بمعنى أنّ وجوده ثابت لا تغير فيه ولا زوال لا أنّ السرمد ظرف ووعاء له، لكن الشيخ لم يتعرض لهذين الاطـلاقين إلّا أن يـحمل قـوله: «ونسبة الأُمور الثابتة بعضها إلى بعض» على المسامحة نظير ما ذكرنا فيما ذكره في الدهر فيحمل على اطلاق فوق الدهر على ما ينسب إليه معية الثابتين اشارة إلى الاطلاق الذي ذكرنا ويحمل قوله: «وكل استمرار وجود بمعنى سلب التـغير مطلقاً ... الخ» على اطلاق السرمد على هذا الاستمرار وإن جعل ظرفاً وقيل: إنّه موجود في السرمد فليس معناه إلّا أنّ وجوده ثابت مستمر لا تغير فيه أصلاً.

هذا واعلم أنّ الإمام الرازي في المباحث المشرقية جعل من الدلائل على

نفي وجود الزمان أنّ المعقول من الزمان الأمر الذي يكون به تقدم الأشياء بعضها على البعض وتأخرها بعضها عن البعض، التقدم والتأخر اللذين يمتنع أن يوجد المتقدم والمتأخر معاً فهذا المعنى لو ثبت لكان متعلّقاً بالحركة بالأدلة التي يذكرها أصحاب أرسطو لكن هذا المعنى قد يوجد في الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة فإنّ الباري تعالى لا شك أنّه موجود مع كل حادث يحدث ويكون قبلاً لكل واحد من تلك الحوادث قبل حدوثها ومعاً لها عند حدوثها فإذا قطعنا النظر عن سائر أنواع التقدم أعني التقدم بالعلية والشرف والطبع وجردنا النظر إلى أنّه سبحانه كان موجوداً مع عدم هذه الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها كانت قبليته لها تارة ومعيته لها أُخرى من هذا الاعتبار المخصوص كقبلية سائر الأشياء بعضها مع بعض ومعيتها. فإذا كانت هذه القبلية والمعية حاصلة في حقه تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغير علمنا أنّ حصول التقدم والتأخر من هذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة.

ثم قال: ولا يندفع هذا الكلام بما قاله الشيخ من «أنّ معية المتغير مع المتغير يكون بالزمان، ومعية الثابت مع المتغير بالدهر فيكون الدهر محيطاً بالزمان، ومعية الثابت مع الثابت بالسرمد فيكون السرمد مبائناً للزمان وأمّا الدهر فهو محيط بهما». لأنّ هذه تهويلات خالية عن التحصيل والتحقيق.

أمّا أوّلاً فلأنا لما رأينا تقدماً وتأخراً ومعية بعض الحوادث مع بعض ثم اختلفنا في أنّ هذه العوارض هل هي لأجل الزمان الذي هو مقدار الحركة أم لا فلما رأيناها ثابتة حيث لا يثبت فيه الحركة أصلاً علمنا أنّ ثبوت هذه الأُمور غير متعلق بالزمان الذي هو مقدار الحركة.

وأمّا ثانياً فلأنّ هذا الدهر الذي يثبتونه إمّا أن يكـون أمـراً وجـودياً فـي الخارج أو لا يكون، فإن لم يكن له ثبوت في الخارج بطل القول بالزمان لأنّه لمّا جاز أن يكون المعية بين الثابت وبين ما ليس بثابت لأجل أمر ليس بموجود في الخارج جاز أن تكون المعية بين المتغيّر مع المتغيّر لأجل أمر ليس بموجود في الخارج وإن كان الدهر موجوداً في الخارج فإمّا أن يكون ثابتاً أو منقضياً فإن كان ثابتاً استحال أن ينطبق على الزمان المنقضي إذ لو جاز أن يتقدر الزمان المنقضي بالدهر الثابت لجاز أن يتقدر الحركة بالدهر وحينئذٍ لا يحتاج إلى الزمان وإن كان منقضياً استحال انطباقه على الثابت إذ لو جاز أن يتقدر الثابت بالمتغير ويتحدد به لجاز أن يتحدد الأُمور الثابتة وتتقدر بالزمان وحينئذٍ لا يحتاج إلى الدهر فثبت أنّ التقدم والتأخر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها إلى وجـود مـقدار الحركة فبطل القول بالزمان. انتهى.[١٦٥]

والجواب عن دليله أنّ قبلية الواجب تعالى للحوادث ومعيته معها وإن كانت مع استحالة عروض حركة أو تغير له تعالى لكن لا بد من عروض حركة وتـغير للحوادث وانتقال من العدم إلى الوجود، ووجود الزمان بهذا الاعتبار، ولولا ذلك بل كان أمران ثابتان من غير تغير في أحدهما أصلاً فزعموا أنّه لا يجد العقل بينهما نسبة التقدم والتأخر والمعية حتى يحتاج إلى اثبات معروض له بالذات هو الزمان.

وأمّا ما نقله عن الشيخ فيظهر منه أنّه جعل الدهر والسرمد امتدادين غـير الزمان يكون أحدهما وعاء لمعية الثابت مع المتغير والآخر ظرفاً لمعية الثابت مع الثابت وحينئذٍ يرد عليه ما أورده. وأمّا عـلى مـا ذكـرنا مـن ارجـاع ذلك إلى

١٦٥. المباحث المشرقية ج١ ص ٦٤٤ ـ ٦٤٦.

الاصطلاح على ما فصّلنا فلا يرد عليه ما أورده ويندفع أيضاً شك آخر عنهم أورده الإمام أيضاً في مواضع أُخر من هذا الكتاب المذكور وهو أنّهم زعموا أنّ أقسام المعية بحسب أقسام التقدم والتأخر، ثم زعموا أنّ أقسام التقدم والتأخر خمسة فيجب أن يكون أقسام المعية خمسة، ثم أنّهم أثبتوا هذين النوعين من المعية، أعني المعية بالدهر والمعية بالسرمد وذلك يناقض ما قيل، ووجه الدفع ظاهر لا يخفى.

قوله [ص ٨١]: وإذا كان فيه قبل وبعد وجب تجدد حال

قد أشرنا سابقاً إلى ما فيه وكذا إلى ما في قوله: «والسكون يوجد فيه المتقدم والمتأخر ... الخ» فالظاهر في الرد على قول القائل: أن يقال: إنّ اثبات امتداد آخر غير الزمان يكون ظرفاً للسكون ممّا لا يعقل بل الزمان كما يكون ظرفاً للحركة يكون ظرفاً للسكون أيضاً إلّا أن يؤول كلامه بأنّ الزمان إذا اعتبر ظرفاً للسكون يقال له الدهر وحينئذٍ فيرجع إلى الاصطلاح ولا يقبل النزاع، لأنّ لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء فتأمّل.

قوله [ص ٨١]: لكن الأمور الوجودية في أكثر الأمر ظاهرة العلل

وأيضاً الغالب على الناس أنّهم ينسبون الأُمور الوجودية التي هي خيرات إلى علل من قبلهم يستحقون بها مزيّة ومدحاً وشرفاً.

وأمّا الأُمور العدمية

التي هي شرور فلا ينسبونها إلى ما يستند إليهم فلذا ينسبونها إلى الزمان ويذمونه لذلك فتدبر.

قوله [ص ٨١]: وقد شرحنا ذلك

وقلنا: إنّه أعم من الحاصل في آن وما يحصل في نفس الزمان.

قوله: بالقياس إلى الحدود المتعاملة هي للزمان.

أي القديم يطلق على ما ذكر بالقياس إلى سائر الحدود المتعاملة للزمان أي الحدود التي تعتبر له التي طول ما بينها وبين الآن الحاضر أقل من طول ما بين القديم المذكور والآن الحاضر وأمّا القديم بالحقيقة وعلى الاطلاق فهو الذي ليس لزمانه ابتداء.

تمت المقالة الثانية بعون الله تعالى وحُسن توفيقه.

المقالة الثالثة من الفنّ الأوّل

وهي أربعة عشر فصلاً

الفصل الأوّل

قوله [في ص ٨٢ من الشفاء الطبع الحجري]: فمثل الزمان الذي يعرض الحركة وهي من أحوال الأجسام.

ومثل أشياء أُخرى تلحقها الكمية .

أي ومثل كمية أشياء أُخرى[١٦٦]، إمّا بالذات أو بالعرض، أمّا بالذات فمثل العدد فانّه يعرض لأحوال الأجسام أيضاً بالذات وأمّا بالعرض فكالمقدار العارض لأعراض الأجسام كالألوان بالعرض وكالمقدار والعدد العارضين للقوى باعتبار ما يصدر عنها. فقوله: «وأحوال الأجسام يلحقها» تفصيل لما أجمله أوّلاً كما ذكرنا.

---

١٦٦. تلحقها الكمية ويمكن أن يجعل أشياء أُخرى عبارة عن الكميات ويجعل ضميمة يلحقها راجعاً إلى أحوال الأجسام أي وككميات أُخرى من المقادير والأعداد تلحق أحوال الأجسام بالذات أو بالعرض وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير مضاف فافهم. منه رحمه الله.

قوله [ص ٨٢]: من جهة كمية الأجسام التي لها أو معها

أمّا لحوقه من جهة كمية الأجسام التي لها أي تلك الأحوال صفات وأحوال لها أو تلك الأجسام محال لتلك الأحوال فكما يعرض الكم للألوان باعتبار كمية محالها بالعرض كما ذكرنا. وأمّا لحوقه باعتبار كمية الأجسام التي معها أي تلك الأحوال مقارنة معها أو تلك الأجسام مقارنة مع تلك الأحوال، فكما يلحق الكم للحكرة باعتبار المسافة والحركة ليست حالة في المسافة، بل في المتحرك، وإنّما لها مقارنة مع المسافة أو للمسافة مقارنة معها فافهم.

قوله [ص ٨٢]: وأمّا من جهة الزمان

أي وأمّا لحوق الكمية لأحوال الأجسام باعتبار عروض الزمان لأحوال الأجسام كما يلحق أي الزمان الحركة فالزمان كم لاحق لأحوال الأجسام التي هي الحركة فاللحوق هنا بالذات لا بالعرض كما في سابقه ولاحقه.

قوله [ص ٨٢]: وهذا كما يقال قوة متناهية وغير متناهية

فإنّ وصفي التناهي وعدم التناهي فرع اتصافها بالكم فافهم.

قوله [ص ٨٢]: والأحوال التي تعتبر للأجسام من كميتها

لما أشار إلى مخالطة الكمّية لكل من الأجسام وأحوالها أراد أن يبين أنّه يعرض لكل منها باعتبار مخالطة الكمية أحوال يبحث الطبيعي عنها وهذه هي الأُمور التي للطبيعيات من جهة ما لها كم التي عنون الشيخ المقالة بها.

فقوله: «والأحوال التي تعتبر للأجسام من كميتها» تفصيل للأحوال العارضة للأجسام باعتبار الكمية وبيان أنّها على قسمين كما ذكره.

وقوله: «وأمّا أحوال الأجسام» تفصيل للأحوال التي تعرض لأحوال الأجسام باعتبار الكمية سواء كان بعروض الكم لها أو كونها نفس الكم كالحركة والزمان فانّهما من أحوال الأجسام، والحركة يعرض لها الكم، والزمان نفس الكم، والحال العارض لهما أنّهما هل لهما ابتداء أم لا ؟ وهل ينقطعان أم لا؟ وكالقوى فإنّها من أحوال الأجسام وتعرض لها الكمية بالعرض باعتبار ما يصدر عنها، والحال العارض لها بهذا الاعتبار أنّها هل يصدر عنها أُمور متناهية أو غير متناهية بحسب المدة أو العدة، وأي منهما يمكن فيها؟

هذا ما سنح لي في توضيح ما ذكره في هذا الفصل [الأوّل من المقالة الثالثة]

وقد كتب فيه بعض الفضلاء ما شاء وهذه عبارته:

قوله [ص ٨٢]: أنّ الطبيعيات هي أجسام وأحوال الأجسام

أي الأُمور الطبيعية صنفان: أجسام وأحوال للأجسام وللكمية مخالطة مع كل منهما، أي الكمية تكون للأجسام وتكون لأحوالها. أمّا الكمية التي تكون للأجسام فهي أقطارها، وأمّا الكمية التي لأحوال الجسم فمثل الزمان الذي هو مقدار الحركة التي هي من أحوال الجسم ومثل أشياء أُخرى كالمدة والعدة العارضتين لقوى الأجسام في التأثير والتأثر.

وقوله [ص ٨٢]: يلحقها بالذات أو بالعرض

إن كان ضمير يلحقها للأشياء فالمراد منه مجرّد أنّه لا يتعلق بالغرض كونها عارضة بالذات أو بالعرض لا أنّ كلا القسمين موجودان فإنّ المدة والعدة إنّما يعرضان للقوة باعتبار الآثار فلا يكون إلّا بالعرض. وإن كان الضمير للأشياء

وللزمان معاً، فكلا القسمين موجودان أمّا بالذات فالزمان وأمّا بالعرض فالأشياء الأُخرى.

ثم لمّا بيّن أنّ الكمية تكون للأجسام وتكون لأحوالها أراد أن يبين أنّ الأحوال التي تكون للأجسام من جهة الكمية تكون من كلا الكميتين، فقال: وأحوال الأجسام يلحقها الكم، إمّا من جهة كمية الأجسام التي لها من أقطار الأجسام التي هي موضوعة لتلك الأحوال وذلك كتناهي الأبعاد ولا تناهيها أو معها أي من كمية الأجسام التي ليست موضوعة لتلك الأحوال لكنها مقارنة مع تلك الأحوال وذلك كالتتالي و التماس وأحوالهما فإنّهما أحوال عارضة للجسم لا باعتبار كمية نفسه فقط بل باعتبار كونه مع جسم آخر فإنّ المماسة مثلاً حال عارضة للمماس لا باعتبار نفس ذلك المماس الذي هو موضوع للمماسة، بل باعتبار جسم آخر يكون هو مماساً له وذلك الجسم الآخر وإن كان موضوعاً للمماسة العارضة له لكنه ليس موضوعاً للمماسة التي هي حال الجسم الأوّل وكذلك الجسم الأوّل وإن كان موضوعاً للمماسة الأُولى لكنه ليس موضوعاً للمماسة الثانية بل الجسم الأوّل إنّما يكون مع المماسة الثانية والجسم الثاني يكون مع المماسة الأُولى وكذا الحال في نظائرها.

وقوله [ص ٨٢]: وأمّا من جهة الزمان وكذا قوله: وأمّا من جهة القياس ... ـ الخ ـ

بيان للأحوال التي تعرض للأجسام من جهة كمية أحوالها، فإنّ أحوال المتحركات من الأجسام إنّما هي باعتبار كمية الزمان، وأحوال المتحركات والمؤثرات من الأجسام ذوات القوى إنّما هي باعتبار القياس إلى الآثار من المدة

والعدة.

ثم أشار إلى تفصيل الأحوال العارضة باعتبار كمية الأجسام أنفسها فإنّها إمّا أن تكون باعتبار انفراد جسم جسم وهي الأحوال العارضة من جهة كمية الأجسام الموضوعة لتلك الأحوال، وإمّا أن يكون بقياس بعضها إلى البعض وهي العارضة من جهة كمية الأجسام التي معها.

ثم إلى تفصيل الأحوال العارضة من جهة كمية الأحوال، وهي أمّا الزمان والحركة. فالأحوال المعتبرة من كمية أنفسهما هي أنّ لها ابتداءً وانقطاعاً أم لا، وأمّا قوى للأجسام والمعتبرة من الأحوال الكمية فيهما أنّها كيف يحاذي أُموراً ذوات نهاية أو غير ذوات نهاية من الآثار بحسب المدة والعدة.

هذا غاية ما تيسر لي في شرح هذا المقام. انتهى.

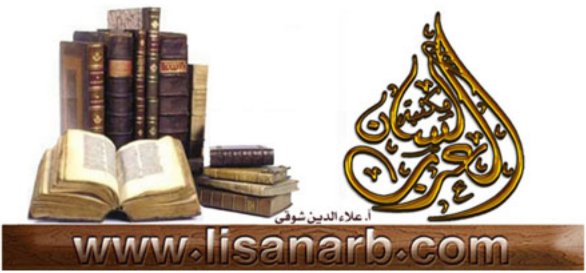
ولا يخفى ما في التمثيل لأشياء أُخرى بالمدة والعدة فإنّ المدة إن هي إلّا الزمان الذي ذكره أوّلاً وأنّه على ما قررنا كل (كذا) من بالذات وبالعرض موجود فلا حاجة إلى ما تمحّله في توجيهه أوّلاً. وأمّا ما ذكره ثانياً في توجيهه ففيه أنّ الزمان والأشياء الأُخرى على ما فصّله أوّلاً هي نفس الكميات العارضة لأحوال الأجسام وليست أحوالاً يلحقها الكم بالذات أو بالعرض كما هو مقتضى ما ذكره آخراً. فالظاهر على ما فسره أن يجعل الضمير البارز في يلحقها راجعاً إلى أحوال الأجسام والمستتر إلى كل من الزمان والأشياء الأُخرى فيكون اللحوق بالذات في الزمان وبالعرض في الأشياء الأُخرى. هذا.

وقوله: «ثم لمّا بيّن أنّ الكمية ـ الخ ـ» فيه أنّ كلام الشيخ صريح في تفصيل أحوال الأجسام التي تلحقها الكم لا أحوال الأجسام التي يلحقها من جهة الكمية

على ما ذكره. فالظاهر في توجيه هذا الكلام من الشيخ ما ذكرنا من جعله بياناً لعروض الكمية لأحوال الجسم وتفصيلاً لسابقه وأن يجعل قوله: «والأحوال التي تعتبر للأجسام من كميتها» ابتداء الكلام في بيان الأحوال العارضة باعتبار الكمية وتفصيلها إلى أقسامها كما ذكرنا.

ثم لا يخفى ما في حمل قوله: «أو معها» على ما ذكره من التكلّف بخلاف ما ذكرنا فتدبر.

تم بعون الله تعالى



فهرس محتويات الكتاب

مصادر التصحيح

١. الشفا. الطبيعيات الطبع الحجري.

٢. الشفا. البرهان، طبع مصر ١٣٧٥.

٣. شرح الإشارات المطبوع في ثلاث مجلدات.

٤. شرح المطالع الطبع الحجري.

٥. المباحث المشرقية طبع ١٩٦٦م طهران.

٦. شرح التجريد للقوشجي الطبع الحجري.

٧. النجاة طبع ١٣٥٧.

٨. شرح المواقف طبع قم.

٩. المحاكمات المطبوعة ضميمة شرح الإشارات.

١٠. مطرح الأنظار في تراجم أطباء الأعصار

١١. تاريخ الحكماء للقفطي طبع بغداد.

١٢. كشف الظنون.

١٣. الذريعة إلى تصانيف الشيعة.

١٤. روضات الجنات.

١٥. مقدمة الحاشية على الشفا للنراقي.

١٦. قاموس اللغة المطبوع في أربع مجلّدات.

١٧. نهاية اللغة المطبوعة في خمس مجلّدات.

١٨. صحاح اللغة طبع ١٣٧٦.

١٩. لغت نامه (دهخدا).

٢٠. فهرست كتب چاپى (مشار).